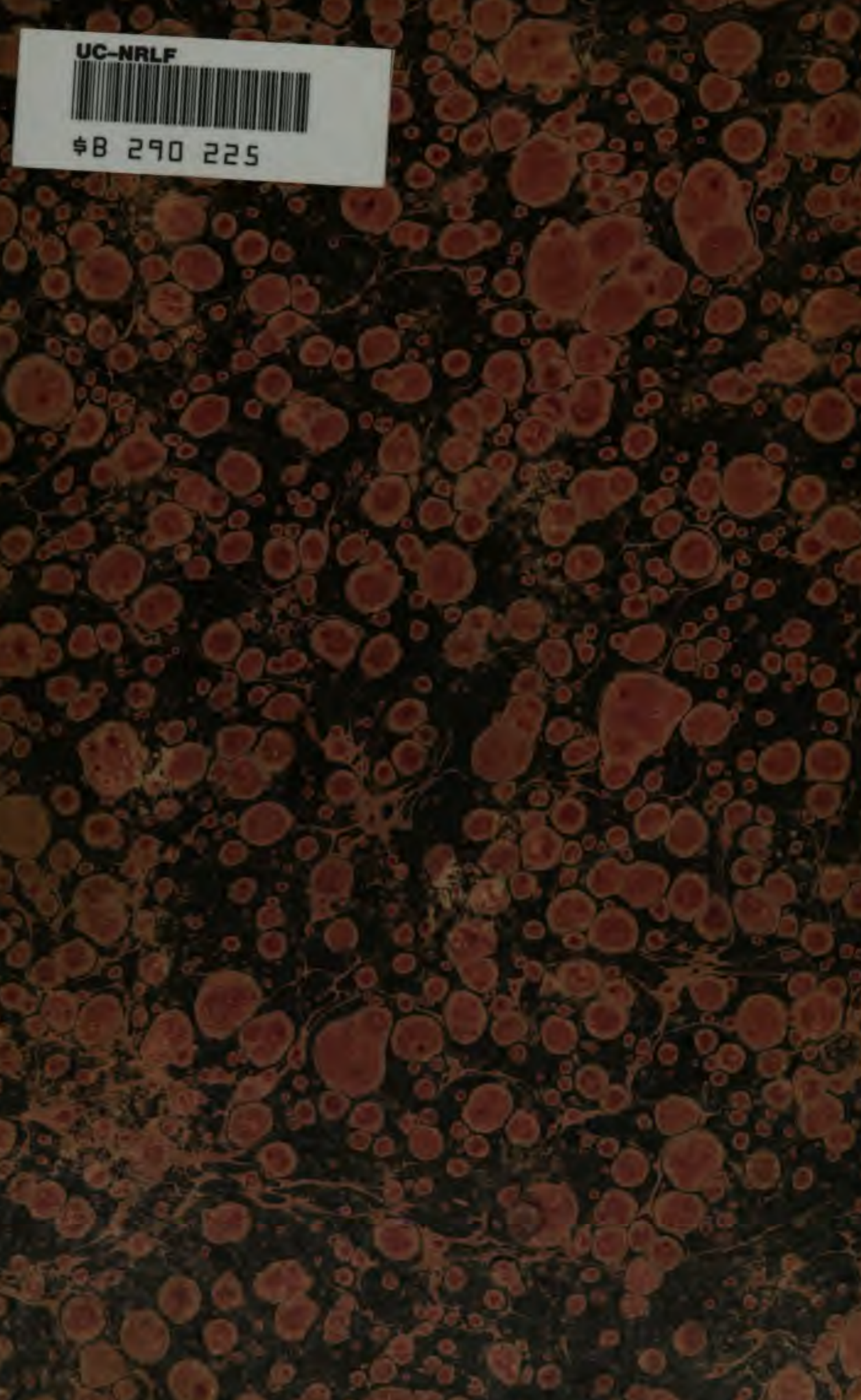

UC-NRLF
$B 290 225

L. D. Röpein.
1835

Sittlich-religiöse

Lebensansicht des Herodotos,

von

Dr. Karl Hoffmeister.

Essen,
bei G. D. Bädeker.

1832.

John Southe

Seinem Freunde,

dem Herrn

Hermann Altgelt,

Divisionsprediger in Düsseldorf,

gewidmet.

Theurer Freund!

Du hast mir über den ersten Theil dieser Untersuchungen erfreuliche, beifällige Worte gesagt. Ich überreiche Deinem wohlwollenden Urtheile den zweiten, schon längst geschriebenen. Auch in diesem Schriftchen wird Dir vielleicht hier und da die Seele des Freundes begegnen, und die Erinnerung lebendigen Gedankenverkehrs früherer Jahre wird sich Dir beleben. Etwas Besseres will und kann Dir das Büchlein nicht bringen!

Verschieden sind uns die Loose gefallen. Dich hat die Vorsehung einer Gemeine zugeführt, welche, aus allen Ständen gebildet, Dir frühe Gelegenheit gab, die Vorzüge und Bedürfnisse des jetzigen Zustandes der Gesellschaft genau kennen und richtig be-

urtheilen zu lernen, und hat Dir in einem vielbewegten Leben eine jetzt schon bedeutende amtliche Wirksamkeit angewiesen, welche mehr die Anwendung und Ausübung erheischt, als die bloße Theorie begünstigt, und das praktische Talent bildet, indem sie es täglich in Anspruch nimmt. Mich hat meinem Wunsche gemäß das Geschick mehr bei meinen einsamen Studien gelassen, damit ich die Mängel meiner Jugendbildung ergänzen, und zur Klarheit und zum Frieden des Geistes gelangen möchte.

Aber auch bei verschiedener Lebensrichtung sind es doch dieselben Ideen des Guten, Schönen und Wahren, die wir beide verfolgen, Du mehr im Leben, ich in der Wissenschaft. Laß uns in ihnen verbunden bleiben!

Der begeisterten Jugend wird die Idee, wenn auch in Bilder gehüllt, vom Himmel geschenkt, aber ihren Gebrauch und ihre Anwendung in Leben und Wissenschaft lernt erst der erfahrene und besonnene Mann kennen. Leicht ist es, für Ideen zu glühen; schwerer, die gemäßigte Glut in klarer Ueberzeugung zu befestigen; am schwersten vielleicht die Kunst und Methode, Ideen richtig anzuwenden.

Hoffnungsreiche Thoren meinen, das Leben aus Ideen entwickeln, die Wissenschaften aus ihnen construiren zu können. Andere beschränken sich ganz

auf die handgreifliche Erfahrung und auf die nackte Empirie. Aber das neunzehnte Jahrhundert will weder ideenlose Geschäftsmänner noch ideenlose Gelehrte.

Keiner möge die wissenschaftliche Behandlung z. B. der Sprach- oder Erziehungskunde, der Geschichte der Menschheit, der Staatslehre oder einer positiven Sitten- und Glaubenslehre übernehmen, ohne sich vorher über die Gesetze und Zwecke des Menschenlebens überhaupt — also über die Ideen philosophisch verständigt zu haben, welche jene einzelnen Wissenschaften bedingen. Aber der Besitz zugleich einer philosophischen Selbstverständigung und einer vollkommenen Kenntniß der Thatsachen kann ein solches Unternehmen nur dann mit Erfolg krönen, wenn der Forschende die große methodische Kunst versteht, und sich geläufig gemacht hat, einzelne Thatsachen nach allgemeinen, ideellen Gesichtspunkten gesetzmäßig zu behandeln.

Dagegen leben Viele des gutmüthigen und bequemen Glaubens, philosophische Einsicht und Sachkenntniß befähigten ohne Weiteres, besondere Wissenschaften in Schnelligkeit entstehen zu lassen. Von den allgemeinsten, höchsten Gedanken ihres Philosophems, stufenmäßig zu dem Besondern absteigend, schieben sie unter dem Scheine der Deduction, nach

Bedarf, fremdher entlehnte Thatsachen ein; verrenken und verfälschen den Sachbestand, indem sie denselben nicht nach seiner eigenthümlichen Natur, sondern nach ihrem eigenen allgemeinen Gedankengang ordnen und bestimmen, und sogar in ihrer Erklärungsnoth wirkliche Thatsachen verdecken, und mögliche als wirkliche oder nothwendige in den Kauf bringen; und meinen, den unendlichen Reichthum des Lebens und der Welt in Erkenntnisse a priori verwandelt zu haben, wenn es ihnen gelungen ist, über einige mißhandelte Thatsachen nothdürftig ihr Gedankennetz zu spannen.

Die Naturwissenschaften haben in neuerer Zeit bewunderungswürdige Fortschritte gemacht. Die Wissenschaften des Geistes würden kräftiger und freudiger erblühen, wenn ihre Bearbeiter etwas von der Methode der Naturwissenschaften lernen wollten.

Ich wenigstens bin überzeugt, daß dieses gewaltsame Behandeln der Empirie nach allgemeinen Begriffen mit jenem revolutionären Streben, den ganzen Gesellschaftszustand neu nach Ideen zu schaffen, ganz zusammenfällt. Das übermäßige Zutrauen zum Begriff, zur Idee, waltet dort wie hier; das Unterfangen, Alles durch das Allgemeine zu beherrschen, ist dasselbe: nur die Sphäre der gleichen Geistesüberspannung ist verschieden. Die Alten kannten

jene Neuerungssucht nicht, wie sie in der modernen Welt vorkommt, aber auch unsere moderne Systemsucht war ihnen unbekannt: vielleicht waren sie vor jener verwahrt, weil sie von dieser nichts wußten. Mäßigung ist die dem Menschen geziemende Tugend: wer aber, statt zu ihm hinzustreben, von dem Absoluten, gleich als einem gesicherten Besitzthume, ausgeht, dessen Gedanken, Worte, Thaten werden sich, wenn er selbst nicht besser, als sein System, ist, in gleich entehrendem Uebermuthe und damit abwechselnder Wegwerfung fortbewegen.

Wer besondere Wissenschaften des Geistes, wie die oben genannten, bearbeiten will, für den beginnt erst das eigentliche Werk der Forschung, wenn er im Besitze einer philosophischen Ausbildung sich des empirischen Thatbestandes der zu behandelnden Wissenschaft vollständig bemächtigt hat. Denn diese empirischen Thatsachen sind der Ausgangsplatz und die Grundlage seiner ganzen Untersuchung: sie in ihrer Eigenthümlichkeit, ihrem Geiste, ihrem Wesen, ihrer Regel- oder Gesetzmäßigkeit, nach ihren individuellen, besondern oder allgemeinen Merkmalen, aufzufassen, zu verstehen und endlich zu ordnen, ist sein einziges Bestreben. Die allgemeinen Begriffe und Ideen leisten dem Forscher nur den — uner-

setzlichen Dienst, daß sie sein Auge schärfen für die genaue Auffassung mancher geistigen Erscheinungen, die ihm ohne philosophische Bildung verborgen geblieben wären oder nicht rein sich ihm angeboten hätten, und die leitenden Gedanken sind, welche seine Vergleichungen, Unterscheidungen, Abstraktionen — sein ganzes Untersuchungsgeschäft in der rechten Richtung und den gehörigen Schranken halten, unterstützen und, wo möglich, vollenden. Die Zusammenstelluug des Gleichartigen, die Erklärung desselben aus dem Uebergeordneten, wenn sich dieses selbst im Thatbestande wirklich vorfindet, die Zusammenfügung des Ermittelten zu einem gegliederten Ganzen der Wissenschaft, dies nebst vielem Andern werden wir dem Einflusse allgemeiner Begriffe zu verdanken haben, und deren Wohlthat wird nicht allein in dem bestehen, was sie uns geben, sondern wovor sie uns verwahren. Denn diejenigen, welche der philosophischen Bildung ermangeln, sind nothwendig der Gefahr ausgesetzt, sich in ihren Erklärungen in ganz fremde Gebiete zu verirren, z. B. die Sprache auf Metaphysik zurückzuführen, oder die Erziehungslehre in theologischen Sätzen zu begründen. Nie aber kann in diesen empirisch-rationellen Wissenschaften des Geistes der allgemeine Begriff ein chsoles Princip sein, aus dem sich die einzelnen

Thatsachen und ihre besondern Gesetze gleichsam vorhersagen ließen. Das Einzelne muß vielmehr immer in sich erkannt werden, und viele besondere Regeln werden sich einzig und allein auf dem Grund und Boden dieses Einzelnen durch Beobachtung und Abstraktion finden lassen, so daß wir durch bloße Entwickelung jener allgemeinen Begriffe nie auf dieselben gestoßen wären. Die so, auf besonnenem, vom Besondern aufsteigendem Wege, gewonnenen besondern Gesetzen (Induktionen) sind dann auch die werthvollste Ausbeute solcher Untersuchungen, die, indem sie das Wesen des bestimmten Gegenstandes in seinem Dasein kennen lehren, den philosophischen Geist selbst anregen, erfreuen und bereichern, während jene allgemeinen Begriffsdeductionen, wenn sie consequent sind und keine fremde Waare einschleppen, nur dasselbe zum Ueberdruß für bestimmte, einzelne Fälle wiederholen können, was sie schon vorher im Allgemeinen (versteht sich also von selbst: auch für alle Fälle) gesagt haben. Aber die richtige Methode wird in ihren Erklärungen nicht einmal immer alle Erscheinungen des historisch gegebenen Menschenlebens auf die allgemeinsten Gesetze zurückführen wollen (weil diese sich in jenes vielleicht nicht hineingebildet haben), sondern sie wird oft bei untergeordneten stehen bleiben.

So nüchtern und sparsam angewandt, meine ich, seien philosophische Begriffe und Grundsätze, die ich oben ins Unbestimmte mit Platon Ideen genannt habe (die wissenschaftlich klare und besonnene Selbstverständigung über dieselben vorausgesetzt) für die Ausbildung besonderer Wissenschaften gefahrlos, heilsam, ja unentbehrlich. Denn auf diese Weise verbinden sich die richtig gewürdigten Thatsachen durch die Mittelstufe besonderer Gesetze mit den höchsten philosophischen Warheiten.

Daß Du, lieber Freund, diesem Verfahren Deinen Beifall nicht versagen werdest, dieß glaube ich zu wissen. Eine solche Methode führte mich bei vorliegender Darstellung und ähnlichen Untersuchungen.

Diese Bedeutung haben die Ideen für die Behandlung und Ausbildung der einzelnen Wissenschaften, besonders des geistigen Lebens. Sie entrücken uns nicht dem richtigen Standpunkte, sie erleichtern uns das Geschäft der Untersuchung nicht, aber sie treiben uns zu immer tieferer Ergründung, und geben unserm Werke eine gewisse Vollendung und Einheit. Sie endlich schenken dem Forscher die erhabene Resignation, daß er die Wahrheit um ihrer selbst willen in allen ihren Verzweigungen verfolgt,

und wenn ihm seine Mühe keinen Vortheil, keine Anerkennung, ja keine Ausbeute bringt, dennoch des Trostes nicht bedürftig ist.

Eine verwandte Bedeutung aber, sagst wohl auch Du, lieber Freund, mir beistimmend, haben die Ideen auch für das Leben. Als leitende Gedanken, denen die bestehenden Verhältnisse nur ihrem eignen Geiste und natürlichen Gesetze gemäß, unter Beschränkungen und durch Mittelstufen allmählig entgegengeführt werden können, haben sie ihre wahre Gültigkeit für den thätigen, erfahrenen und geschickten Mann. Als Sterne stehen sie unwandelbar vor ihm, daß er sich nicht verirre in Gemeinheit, Eigennutz, Sinnenlust und eitlen Welttand. Sie sind die himmlischen Genien, welche Erhebung, Erheiterung und Trost in ihrem Gefolge haben. Wer reines Herzens ihnen sich weihte, dessen Leben wird nicht verloren sein.

Du, Freund, wirst auch künftig, wie bisher, Thätigkeit, Weltkenntniß und Geschicklichkeit in den Dienst recht verstandener und richtig angewandter Ideen treten lassen. Du wirst ideale Begeisterung mit klarem Blicke zu vereinigen wissen, und, in kleinerm oder größerm Amtskreise, das Rechte auf die rechte Weise und im rechten Geiste thuend, Dich

einer gesegneten Wirksamkeit zu erfreuen haben. Denn wenn unsere Thätigkeit das Ewige anstrebt, dürfen wir des Beistandes Gottes und des Beifalls der Menschen versichert sein. Lebe wohl!

Meurs den 27. August 1831.

Dein

Karl Hoffmeister.

Sittlich-religiöse Lebensansicht des Herodotos.

§. 1.

Einzelne Theile der Denkweise eines Menschen scheinen für sich nie recht verständlich gemacht werden zu können. Die ganze Lebensansicht eines Menschen muß der im Zusammenhang überblicken und umfassen, welcher von dem Einzelnen, z. B. von der Frömmigkeit des Herodotos, die Bedeutung kennen lernen will. Eben so wenig kann einer einen Lehrsatz, welcher mitten in der Geometrie liegt, verstehen und seinen Werth einsehen, ohne sich das, woraus er folgt und was aus ihm folgt, deutlich gemacht zu haben. Auch liegt uns im Grunde wenig an der Kenntniß eines Blattes, einer Blüthe, wenn wir nicht wissen, welchem Gewächs sie angehören. Dieses ganze Gewächs, — und das einzelne Blatt, die Blüthe als des Gewächses organisches Gebilde aufzufassen: das ist die Aufgabe.

Indem wir den Versuch wagen, von der Weltauffassung des Vaters der Geschichte eine Darstellung zu geben, gehen wir von der Vorstellung aus, mit welcher sich seine ganze

Betrachtung der Dinge abschließt. Es ist dieß die Vorstellung des Verhängnisses, des Schicksals. [1])

Dieses Verhängniß trägt das Nothwendige und Unabänderliche als erste, wesentliche Eigenschaft in sich. Der menschlichen Natur ist es nicht gegeben, das, was kommen soll, abzuwenden, und wer dieß versucht, ist ein Thor. [2]) Ja, auch einem Gotte ist es unmöglich, dem Verhängniß zu entfliehen. [3]) Rührend ist diese furchtbare Gewalt des Schicksals durch die Worte geschildert, welche ein Perser bei einem Gastmale zu dem Griechen Thersandros spricht. Er weissagt nämlich dem Heere des Mardonios seinen baldigen Untergang. Siehe, sagt er, von allen den Persern, welche hier schmausen, und von dem Heere, welches wir im Lager am Fluß zurückgelassen haben, wirst du nach kurzer Zeit nur noch wenige übrig sehen. Indem er dieses sagte, vergoß er viele Thränen, und als der Grieche erwiederte, man müsse dieses dem Mardonios sagen und den übrigen Machthabern, äußerte sich der Perser: Gastfreund! was durch Gott einmal geschehen soll, das kann unmöglich ein Mensch abwenden. Denn keiner wird dem glauben, der die Wahrheit spricht. Viele Perser wissen dieß, wir folgen aber gezwungen. Das aber ist der bitterste Schmerz unter den Menschen, wenn der Einsichtsvolle über nichts Gewalt in Händen hat. [4])

Der Wirkungskreis dieses Verhängnisses aber liegt vorzüglich innerhalb des Göttlichen und Menschlichen. Im Verhältniß zur leblosen Natur, von den Göttern und Menschen abgesehen, wird nicht leicht vom Schicksal die Rede sein, es müßte denn dem Leblosen ein persönliches, geistiges Dasein verliehen sein. Das Schicksal bestimmt menschliches und

---

[1]) *πεπρωμένη μοίρη*, I. 91. *χρεών*, VII. 17. [2]) *μάταιος* III. 65. [3]) I. 91. [4]) IX. 16.

göttliches Leben und ist wenigstens nicht vorzugsweise ein Gesetz der äußern Natur.

Ihm sind also nach ausdrücklichem Zeugniß Götter und Menschen unterworfen. Aber auf verschiedene Weise.

Die Götter vermögen das Schicksal, wenn auch nicht abzuleiten, doch dessen Erfüllung auf einige Zeit zu verschieben. So verschob Apollon die Einnahme von Sardes drei Jahre, war aber nicht im Stande zu verhindern, daß sie erfolgte. 5) Auch erträglich zu machen vermögen die Götter dem Menschen, und also wohl auch sich selbst, ihr Loos. Apollon mildert dem Krösos sein Schicksal dadurch, daß er ihn vom Feuertod errettet. 6)

In noch größerm Maße, als die Götter, sind die Menschen dem Schicksal unterworfen, denn sie vermögen seine Strenge weder zu mildern noch seinen Eintritt zu verschieben. Und so wie keiner seinem eignen Schicksal entfliehen kann, so kann kein Mensch einen andern von dem erretten, was ihm bevorsteht. 7) Des Menschen Macht, dem Schicksale gegenüber, ist Ohnmacht.

Ferner muß es als ein Merkmal des Schicksals bemerkt werden, daß dasselbe nur da waltet, wo sich etwas Großes ereignet, wogegen unbedeutende, kleine Lebensereignisse nie auf das Schicksal zurückgeführt werden. Es ist eine ins Große wirkende Macht: kleine Wirkungen würden mit seiner Erhabenheit unverträglich sein.

Endlich geschehen zwar auch bisweilen große glückliche Begebenheiten durch das Verhängniß. Die Schiffe der Hellenen vor Artemisium retten sich, weil es ihnen so verhängt war (ἔμελλον). 8) Gewöhnlich aber bringt es das Furchtbare und Herbe. Es ist keine den Menschen erhebende und beglückende, sondern eine ihn demüthigende und zerschmetternde Allmacht. Große Unglücksfälle sind die Wir-

5) I. 91. 6) Ebend. 7) III. 44. 8) VIII. 6.

kungen der furchtbaren Möra. Vorzüglich bringt sie jeden schweren Tod, weßwegen auch Verhängniß (μόρος) in die Bedeutung von Tod überging. 9) Sie bereitet dem Miltiades den unglücklichen Ausgang 10), sie führt den Krösos auf den Scheiterhaufen und läßt den Kambyses ein unerwartet schnelles Ende treffen. 11) Aber auch innerhalb des Lebens ist sie auf ihre eigenthümliche Weise wirksam. Sie stürzt die glücklichsten Menschen, wie einen Apries, einen Polykrates aus Samos, in das Elend, sie entreißt übermüthigen Königen die Herrlichkeit der Herrschaft 12), läßt große Heere durch kleine Schaaren schmählich besiegt werden, und bereitet ganzen Reichen Untergang und Verderben.

Die sittliche Bedeutung dieser Wirksamkeit des Verhängnisses aber zeigt sich, wie unten ausführlicher dargethan werden wird, darin, daß es die menschlichen Dinge in einem gewissen Gleichgewicht erhält. Daher erniedrigt es den Uebermüthigen, und bringt dadurch einen mittleren Zustand hervor, daß es auf Glück ein entsprechendes Unglück, und auf ein durchaus glückliches Leben ein klägliches Ende folgen läßt.

An das Gesagte schließt sich noch an, daß das Verhängniß nicht als eine persönliche Gottheit im anschaulichen Bilde gedacht wird. Die ewige Schickung ist eine geheimnißvolle, verborgene übernatürliche Allmacht. Obgleich sie der Gegenstand der größten Verehrung ist, erheben sich aus menschlicher Brust zu ihr keine Gelübde, keine Gebete, denn was sie über den Menschen verhängt, ist unabwendbar. Der Mensch bedarf für seine Verehrung ihm ähnlicher Wesen, die zwischen ihm und dem unerbittlichen Schicksal mitten inne stehen, er bedarf des Gottes oder der Götter, welche Sinn haben für seine Freuden und ein Herz für seine Thränen.

---

9) IX. 17. 10) VI. 137. 11) III. 64. 12) VI. 64: ἔδει. I. 91.

§. 2.

Wir werden also demnächst von den Göttern zu sprechen haben.

Welche Ansicht Herodotos von der eigenthümlichen Natur der Götter gehabt habe, läßt sich wohl nicht mit Sicherheit bestimmen, da dieser Gegenstand von seiner Darstellung menschlicher Geschichten zu weit ablag. Auch scheint er Erörterungen der Art mit Fleiß, um Anstoß zu vermeiden, ausgewichen zu sein. Noch mehr aber hielt ihn eine eigne Scheu davon ab. In dieser Gewissenhaftigkeit ging er so weit, daß er es an mehreren Orten [1]) in Frage stellt, ob dem Menschen ein Vermuthen (δοκέειν) über das Göttliche erlaubt sei. Nach solchen Stellen sollte man meinen, daß unser Geschichtsschreiber der Ansicht gewesen sei, daß der Einzelne sich an die Ueberlieferung und den Volksglauben von den Göttern zu halten habe, damit ihn eine Privatmeinung nicht zu Irrthum und Ruchlosigkeit führe. Herodotos behandelt auch die Götter und ihre Eigenschaften als etwas geschichtlich Gegebenes. Er berichtet nämlich Folgendes. [2]) Die Pelasgen beteten die Götter an, ohne ihre besondern Namen und Beinamen zu wissen. Denn sie hatten sie noch nicht nennen hören. Sie nannten sie aber Götter davon, weil sie die Welt und alle Einrichtungen gut angeordnet hätten. Die Namen der Götter aber erhielten die Pelasger von den Aegyptern. Von den Pelasgern aber vererbten sie sich an die Hellenen. Diese wurden erst lange nachher, einige Jahrhunderte vor Herodotos, von Homeros und Hesiodos über die Gestalt der Götter und ob sie immer gewesen oder von wem sie abstammten, belehrt, und diese theilten denselben auch ihre Ehrenbezeugungen und Aemter zu.

---

[1]) wie IX. 65. [2]) II. 52. 53.

In dieser als classisch anerkannten Stelle scheint nicht zu liegen, daß was Homeros und Hesiodos über die Götter bestimmten, als Erdichtungen dargestellt werde, welche der Erzähler verwerfe. [3]) Vielmehr konnte Herodotos in Uebereinstimmung mit seiner Zeit, da er nur eine göttliche Seherkraft und ein Wirken des Göttlichen in den menschlichen Dingen anerkannte, das was die begeisterten Sänger berichteten, für wahr halten. [4]) So viel aber sehen wir jedenfalls, daß das Göttliche bei ihm ganz historisch gehalten ist. Er hat auch die hellenischen Götter und ihre Verehrung seiner historischen Untersuchung unterworfen, und sie geschichtlich zu behandeln, den Versuch gemacht. Er hat auch die Götter in das System seines universellen Geschichtwerkes verflochten.

Das Angeführte ist ein Resultat der Erkundigungen und Nachforschungen unseres Geschichtschreibers. Sollte er aber nicht auch vielleicht reinere, umfassendere Ansichten von den Göttern gehabt haben, als seine Landsleute? Wir bemerken in dem Leben desselben, wie schon Andere darauf aufmerksam machten, ein Streben nach tieferer Einsicht in die menschlichen Dinge. Er ist in die Mysterien der Samothraker, des Bakchos, der Ceres eingeweiht und kennt die Geheimlehre der Priester von Sais. Dieß mußte ihm in der Religionsansicht Manches anders erscheinen lassen, als es der uneingeweihte Volksglaube seiner Mitbürger mit sich brachte. Und

---

[3]) Disputationes Herod. duae scrips. H. F. Jaeger p. 32. [4]) Auch Wesseling ad Herod. II. 52 sagt, der Ausdruck οἱ ποιήσαντες θεογονίαν Ἕλλησι heiße nicht inventores Theogoniae, sondern Homeros und Hesiodos primos versibus descripsisse atque ornasse. Keineswegs will H. durch diese Nachweisung seinen Landsleuten die hellenischen Götter und ihren Cultus verdächtigen oder in einem schlimmen und profanen Lichte erscheinen lassen.

wenn sich einem Manne, welcher um Weisheit (σοφίη) zu erwerben, lange Reisen gemacht und umfassende Nachforschungen angestellt hatte, bei fremden Völkern reinere Religionsbegriffe und eine reinere Verehrung der Götter darstellten, so mußten dieselben auf die Reinigung und Vervollständigung seiner eignen überkommenen Ansichten den entschiedensten Einfluß äußern. Ist etwas geeignet, uns aus blindem Aberglauben und einseitiger Befangenheit herauszureißen, so ist es die genaue Kenntniß fremder Ansichten über denselben Gegenstand. Und wie klar faßt diese Herodotos auf, wie vorurtheilsfrei beurtheilt er sie! Die klar und voll erfaßte fremde Meinung heilt auch gegen unsern Willen unsern Irrthum und rückt uns unversehens auf einen andern Standpunkt. So erzählt er von den Persern, es sei bei ihnen nicht Sitte, Bildsäulen, Tempel und Altäre aufzuführen, ja sie beschuldigten die, welche solches thun, der Thorheit, wie es ihm scheine, weil sie sich die Götter nicht von menschlicher Gestalt denken, wie die Hellenen. [5]) Sollte vielleicht dieser Glaube der Perser auch der seinige gewesen sein? Wir neigen uns um so mehr zu dieser Vermuthung, weil er ein körperliches, persönliches Erscheinen der Götter verwirft [6]), indem er den Glauben daran als eine abergläubische Albernheit zu bezeichnen scheint, welche mit hellenischer Besonnenheit unverträglich sei. [7]) Wenn daher einmal die Sonne ein Gott genannt wird [8]), so müßten wir diesen Ausdruck entweder aus der Volksansicht erklären, oder ihn blos bildlich, für göttliches, herrliches Wesen, verstehen. Denn die Götter zeigen sich den Menschen nicht in körperlicher Anschauung.

Wichtiger aber und sicherer zu beantworten ist die Frage, ob Herodotos vielleicht Eine Gottheit angenommen habe? Wir werden auf diese Frage durch folgende Bemerkung ge-

[5]) I. 131. [6]) I. 182. [7]) I. 60. [8]) II. 24.

führt. Unser Schriftsteller äußert an keiner Stelle einen Zweifel an der Vielheit der Götter. Aber beinahe immer, wenn er eine Begebenheit auf einen höhern Ursprung zurückführt, spricht er nicht von einem bestimmten Gotte, sondern nennt dann beinahe immer nur den Gott, die Gottheit (θεός, θεῖον, δαιμόνιον) im Allgemeinen. Aber auch da, wo die Mehrzahl Götter gebraucht wird, scheint diese Form entweder mit Fleiß aus Accomodation gewählt zu sein, oder unwillkührlich unterzulaufen, indem sie natürlicher Weise der griechischen Zunge sehr geläufig sein mußte. Sonst gebraucht Herodotos diese Mehrzahl vornehmlich nur dann, wenn er mehr aus der Seele Anderer, als aus seiner eignen spricht. Eine Stelle ist in dieser Hinsicht sehr merkwürdig. Die Mutter der Jünglinge Kleobis und Biton bittet die Göttin (= Here), ihren Söhnen das Beste zu geben. Diese entschlafen hierauf im Tempel zum ewigen Schlaf. Dadurch aber, bemerkt nun Herodotos aus seiner eignen Gesinnung, wollte Gott (ὁ θεός) zeigen, daß der Tod für den Menschen das Beste sei. [9]) Diese Bemerkungen dringen uns den Gedanken auf, daß Herodotos an Eine Gottheit geglaubt habe. Sollen wir nun den Altvater der Historie zu einem Monotheisten machen? Oder wie sollen wir uns diese Eigenheit erklären? Ist sie nicht eben so auffallend, als wenn ein christlicher Geschichtschreiber immer den Ausdruck Götter gebrauchte, wo wir uns den Einen Gott denken und vorstellen?

Nach Einigen soll Herodotos dadurch eine Ehrfurcht an den Tag legen, daß er sich dieses allgemeinen Ausdrucks bedient und nicht auf die einzelnen Götter Rücksicht nimmt, deren Namen er als von den Dichtern erfunden angebe. [10])

---

[9]) I. 31. [10]) De θείῳ Herodoti, scripsit Guil. Böttiger Berol. 1830 (ein Schulprogramm) S. 6. Auch Jäger S. 37 ist dieser Meinung. Cernitur in hoc

Wenn dieß wahr wäre, so vereinigte er mit einer schlecht berechneten Ehrfurcht die offenbarste Unehrerbietigkeit. Die einzige, wahre Ehrfurcht wäre hier vielmehr, mit treuem frommem Sinne, an der Ueberlieferung und dem Volksglauben festzuhangen. Und dieß thut er auch.

Vielleicht kann man das Räthsel auf folgende Weise lösen.

Bei etwas vorangerückter Geistesbildung entsteht die Vorstellung Gott in ihrer Allgemeinheit gleichsam von selbst und unwillkührlich in dem Menschen. Wer viele Bäume gesehen hat, wird zuletzt, ohne daß er es will, zur Vorstellung des Baumes im Allgemeinen geführt. Denn das Zufällige und Eigenthümliche der einzelnen gesehenen Exemplare verwischt sich und die allgemeine Form Baum bleibt im Geiste zurück. Dieß ist ein durchgreifendes Gesetz, welches auch auf die Vorstellung, mit der wir es hier zu thun haben, ihre volle Anwendung erleidet. Bei Homeros sind die Götter individuell und die Vorstellung der Gattung man-

---

ipso verecundia Herodoti, quae penetrare velle in rerum sanctissimarum naturam impium ducens atque superbum, intactum potius hunc locum relinquit. Wie kann dieß gesagt werden? Wenn ich immer von dem Gotte im Allgemeinen spreche, während meine Landsleute nur von den Göttern reden, verschiebe ich da nicht die Verhältnisse? mache ich sie nicht an ihrem Glauben an den Göttern irre? muß es nicht scheinen, als mache ich einen Attentat auf die Götter zu Gunsten der Gottheit? Jäger meint, das dunkle und unbestimmte Gefühl (sensus obscurus admodum et infinitus), welches Herodotos über die Götter äußere, sei ein Beweis seiner verecundia. Aber da nur dunkel und unbestimmt zu fühlen, wo selbst der gemeine Sinn klar und bestimmt fühlte, wäre vielmehr das Zeichen eines ungebildeten Geistes und eines verkehrten Sinnes.

gelte beinahe noch dem im Einzelnen lebenden kindlichen Sinn. Aber aus den vielen Göttern mußte sich allmählich die Vorstellung: Gott, Gottheit, im Allgemeinen bestimmt hervorbilden. Die menschliche Vernunft geht einen unvermeidbaren Entwickelungsgang vom Einzelnen zum Allgemeinen und von der Vielheit zur Einheit. So finden wir in dem Zeitalter des Herodotos die Artvorstellung der einzelnen Götter und den Gattungsbegriff, jenen durch die Ueberlieferung geheiligt und durch den Cultus festgehalten, diesen als ein nothwendiges, natürliches Erzeugniß der fortgerückten Cultur. Dieser Gebrauch der Einzahl: Gott, Gottheit ist aber nicht eine Eigenthümlichkeit des Herodotos; wir finden ihn vielmehr auch bei andern gleichzeitigen Schriftstellern, und sehen ihn bei den spätern mehr und mehr vorherrschen, bis er bei Platon und besonders bei Aristoteles beinahe ausschließlich wird. Diese Vorstellung mußte ein geläufiges Eigenthum aller Gebildeten, und konnte der gemeinen Volksvorstellung nicht im geringsten auffallend sein. Sonst würde Herodotos sich auch gehütet haben, diese Form so häufig zu gebrauchen.

So sehen wir viele Jahrhunderte vor dem Christenthum die Einführung und Herrschaft des Christenthums vorbereitet. Die Vorstellung Einer Gottheit war, wenn auch unentwickelt, und mehr im Gebrauche, als im abstrakten Begriffe vorhanden. Sonst hätte die neue Lehre auch nicht den schnellen, oder hätte vielmehr nie Eingang gefunden. So aber brauchte sie das dunkel Gedachte nur aufzuklären, zu reinigen und zu vervollständigen. Es ist nicht absichtlich, daß Herodotos so oft von einer Gottheit spricht: auf seiner und seiner Zeit Bildungsstufe konnte er sich unmöglich dieses Gattungsbegriffes erwehren. Immer mischt sich in den Polytheismus bei fortgerückter Cultur ein monotheistisches Element, so wie vielleicht umgekehrt der Monotheismus nicht leicht ohne polytheistische Zusätze sein möchte.

Auf diese Weise tritt also bei Herodotos über die einzelnen Götter die allgemeine Gottheit, und es ist nicht, wie man denken sollte, ein Widerstreit zwischen beiden. Denn das Gemüth und das religiöse Gefühl unseres Geschichtschreibers wendet sich an die gegebenen, bestimmten Götter. Natürlich, denn das religiöse Gefühl haftet am Gegebenen und Einzelnen. So oft aber Herodotos menschliche Vorfälle erklären will, so spricht er immer von dem Gott im Allgemeinen. Eben so natürlich; denn der erklärende Verstand sucht eine allgemeine Regel. So scheint der Widerstreit vollkommen gelöst. Die Götter sind unserm Halikarnassäer von praktisch gemüthlichem, die Gottheit ist ihm von theoretisch verständigem Interesse. Dem Herzen tritt das Göttliche als ein (individuelles) Bild nahe, der Verstand findet in ihm eine allgemeine Regel, ein ewiges Gesetz. Nach den verschiedenen Vermögen des Geistes stellt sich dasselbe göttliche Wesen bald als Vielheit, bald als Einheit dar. Den Widerspruch dieser verschiedenen Vorstellungen wird erst eine höhere Besinnung gewahr, welche dem Herodotos fremd blieb. Die Vorstellung des Einen Gottes lebte, zum Theil ihm selbst unbewußt, im Hintergrunde seiner Seele und in gutem Frieden mit den Nationalgöttern, welchen er mit ganzer Seele ergeben war.

§. 3.

Der Gang unserer Erörterung führt uns zu der Frage, in welchem Verhältnisse die Götter mit der Gottheit und das Schicksal zu einander stehen.

Nach dem vorigen §. ordnete sich bei steigender Cultur durch einen nothwendigen Entwickelungsproceß des Geistes den individuellen Göttern der Gott oder die Gottheit über, nicht als ein todtes Abstraktum des Verstandes, sondern als ein lebendiges, organisches Erzeugniß des gläubigen Geistes.

Wir finden nun bei Herodotos das Schicksal in einem bestimmten Gegensatz gegen die individuellen Götter gestellt; die aus diesen einzelnen Göttern erwachsene Gottheit (ὁ θεός, τὸ θεῖον) nähert sich, als allgemeine Vorstellung, dem Schicksal. Jeder besondere Gott ist dem unabwendbaren Verhängniß unterworfen: „es ist sogar einem Gotte unmöglich, dem verhängten Geschicke zu entfliehen." [1]) Auch der Götter Leben bewegt sich innerhalb eines von Ewigkeit her festgesetzten Kreises, und ist innerhalb dieser Schranke, eben weil es beschränkt ist, unvollständig und nicht aller Güter theilhaftig. Beide, die Möra und die Götter, greifen in das Menschenleben ein, aber jene lenkt nur im Großen dessen Lauf, und bringt großes, jähes Unglück und vorzüglich einen herben Tod, weßwegen der Ausdruck sein Schicksal erfüllen, für sterben steht. Innerhalb dieser festgesetzten Sphäre wirken nun die Götter im Menschenleben. Ihr Amt aber ist ein dreifaches. Sie schmücken den Menschen mit Glück und Genuß, während das Schicksal eine mehr feindselige Gewalt übt. Sie sind ferner die Vollstrecker des Schicksals, indem sie unter beliebigen Umständen, zu von ihnen gewählten Zeiten, mit besondern Modificationen das ausführen, was über den Menschen verhängt ist, wobei jedoch die Möra der Hülfe der Götter nicht bedarf, indem sie auch unmittelbar auf das Menschenleben einwirken kann. Endlich bringen die Götter auch kleinere Unglücksfälle über den Menschen. So bringt die Möra über den Krösos seinen kläglichen Sturz [2]); der Verlust seines Sohnes hingegen ist eine Strafe des Gottes. [3])

Nachdem wir auf diese Weise die Vorstellungen von einander geschieden haben, müssen wir nachweisen, wie sie sich berühren und wie natürlich sie oft mit einander verwechselt werden.

---

[1]) I. 91. [2]) I. 91. [3]) θεοῦ νέμεσις, I. 34.

Nämlich die Einwirkungen einer höhern Macht auf menschliche Verhältnisse kann nach der Verschiedenheit des Standpunktes bald dem Schicksal, bald den Göttern zugeschrieben werden. So mußte das Wunder, welches die Eroberung Babylons einleitete, von der Partei des Dareios, der diese Stadt erobern wollte, als etwas Göttliches (σὺν θεῷ) beurtheilt werden [4]), da sie etwas Erfreuliches war; die Einnahme der Stadt selbst aber war, als eine große Katastrophe für die Einwohner, vom Schicksal verhängt (μόρσιμον). [5]) Auf ähnliche Weise wird erzählt, wie die persischen Schiffe durch Sturm an dem Vorgebirge Artemision scheiterten, und dann hinzugefügt: Dieß Alles geschah durch Gott, damit die persische Macht der hellenischen gleich gemacht würde und ihr nicht um vieles überlegen wäre. [6]) Dieß durch Gott (ὑπὸ θεοῦ) in Bezug auf die Griechen, während es für die Perser ein harter Schlag der Möra war.

Da das Schicksal ferner meistens nur durch die Götter oder die Gottheit in das Menschenleben eingreift, so bleibt der Erzähler häufig bei diesen nähern Wesen stehen, und schreibt ihnen zu, was eigentlich seinen Ursprung im Verhängniß hat. Daher z. B. steht für, ein vom Schicksal verhängter Untergang, der Ausdruck: ein von Gott bestimmter [7]), weil dieser Untergang von Gott herkommt, wenn auch nicht ursprünglich von ihm ausgeht.

So findet sich endlich die Möra und die ihr eigenthümlichen Wörter (wie δεῖ, χρή, μέλλει) häufig mit der „Gottheit" verbunden, wenn von übernatürlichen Einwirkungen die Rede ist. So heißt es [8]): Was durch Gott geschehen soll (δεῖ), kann der Mensch nicht abwenden. Das Schicksal und die (den einzelnen, bestimmten Göttern übergeordnete) Gottheit oder der Gott im Allgemeinen und Unbestimmten, fließen hier in der Vorstellung in einander.

---

4) III. 153. 5) III. 154. 6) VIII. 13. 7) φθορὴ θεήλατος, VII. 18. 8) IX. 16.

§. 4.

Wir gehen jetzt am füglichsten zu einer Untersuchung über, in welchem Verhältnisse die Gottheit zur Welt und zu den Menschen stehe.

Göttliches und Menschliches stellt Herodotos in einen entschiedenen Gegensatz. Das Göttliche wird von den menschlichen Dingen (ἀνθρωπήϊα πρήγματα [1])) unterschieden. Dessenungeachtet ist bei Herodotos die ganze Welt und vorzüglich das menschliche Leben von dem Göttlichen wie getragen und durchdrungen. Überall leuchtet seinem frommen Gemüthe das göttliche Licht aus den sichtbaren Dingen hervor; überall regt sich und waltet ein höherer Geist. Dem Göttlichen in den Weltbegebenheiten nachzuspüren, und sich nach ihm die Begebenheiten zu deuten, ist ihm eine angelegentliche Sorge.

Jedoch ist das Göttliche in ganz verschiedenem Maße in das menschliche Leben und in die äußere Natur eingestreut. Wir wollen von dieser zuerst reden.

In der leblosen Natur und der Thierwelt findet sich das Göttliche nicht in der Art, daß Naturerscheinungen unmittelbar auf Gott zurückgeführt werden. Beinahe überall sucht der Grieche dieselben aus natürlichen Ursachen abzuleiten, ohne seine Zuflucht zum außernatürlichen Willen der Götter zu nehmen. Hierin scheint sich unser Schriftsteller allerdings von der Volksvorstellung einigermaßen entfernt zu haben. Wo er den Glauben des Volkes anführen muß, fügt er ihm seine eigne Ansicht bei, oder läßt sie merken. So sagt er [2]): Die Thessalier selbst erzählen, daß Poseidon diese Schlucht gemacht habe, durch welche der Peneios fließt, was nicht uneben ist. Denn wer annimmt, daß Poseidon die Erdbeben hervorbringt, und die durch Erdbeben bewirkten

---

[1]) II. 4. [2]) VI. 129.

Schlünde für Werke dieses Gottes hält, der muß auch jene für eine Wirkung von Poseidon halten. Denn die Risse in den Bergen werden durch Erdbeben verursacht. — Und an einer andern Stelle [3]) heißt es, die Magier hätten den Wind durch Opfer oder Bezauberung beruhigt, mit dem Zusatz: oder er legte sich auf andere Weise aus freien Stücken. Daß Herodotos eine solche Einwirkung bezweifelt, sieht man auch hieraus. Nachdem er erzählt hat, daß die Athenienser durch Opfer den Boreas zu gewinnen suchten, fügt er hinzu: ob der Nordwind nun deßwegen die Barbaren auf ihrem Ankerplatz überfiel, weiß ich nicht zu sagen [4]). So zeigt sich das Streben, die äußere Natur wissenschaftlich nach ihrer Gesetzmäßigkeit und natürlichen Beschaffenheit aufzufassen, und die Auslegung ihrer Erscheinungen nach den religiösen Ideen des Glaubens wird wenigstens bezweifelt und tritt in den Hintergrund. Auch mußte sich diese natürliche Betrachtung neben der religiösen zuerst an der materiellen Welt geltend machen, da diese sich dem Sinne klar und faßlich und dem Verstande am deutlichsten darstellt, während das geistige Leben des Menschen in seiner innern Gesetzmäßigkeit schwerer zu begreifen und auch seinem Wesen nach mit dem Religiösen und Ueberirdischen näher verwandt ist. Wenn daher die äußere Welt in ihrer Beziehung auf das geistige Menschenleben aufgefaßt und beurtheilt wird, tritt sogleich das Göttliche mit seiner Vorsehung, seinen Wundern, seinen Weissagungen und absichtlichen Veranstaltungen in die äußere Natur ein. Die Auffassung und Beurtheilung wird dann religiös und ideell, und hört auf rein natürlich zu sein. Wir sehen daher unsern Herodotos im Allgemeinen noch ganz in der religiösen Betrachtung der Dinge, doch wenn er es mit der Natur, abgesehen vom Menschenleben, zu thun hat, stellt sich sei-

---

[3]) VI. 191. [4]) VII. 189.

nem klaren, erfahrnen Blick die natürliche Verkettung der Dinge dar.

Wie Herodotos die Naturbegebenheiten, wenn sie in Verbindung mit dem Menschenleben treten, religiös beurtheilt, zeigen wir am besten durch Beispiele. In Chios stürzt ein Haus ein und tödtet die darin befindlichen Schulkinder: dieß veranstaltete die Gottheit als Vorzeichen größerer Unglücksfälle, „denn es pflegen Vorzeichen zu geschehen, wenn eine Stadt oder ein Volk großes Unglück treffen soll.“ [5]) Solche Vorzeichen sind ferner Sonnenfinsterniß [6]), Erdbeben, abnorme Thiergeburten [7]) und andere Naturbegebenheiten. Auf ähnliche Weise regiert die Gottheit die Natur zum Besten der Menschen. Sie läßt für die Menschen regnen [8]), und hat Alles weise für dieselben eingerichtet. Denn es „ist eine, wie natürlich, weise Vorsehung der Gottheit“, daß sie alle die Thiere, welche furchtsam und eßbar sind, sehr fruchtbar gemacht hat, damit es nicht an ihnen zum Essen mangele, die schrecklichen und reißenden Thiere aber wenig fruchtbar. [9]) Daß aber die Gottheit die Welt, welche sie so wohl anordnet und erhält, daß ja schon die Pelasger der Gottheit deßwegen ihren Namen gegeben haben sollen [10]), auch geschaffen habe, ist nach der Vorstellung unseres Hellenen nicht einzuräumen.

In einem viel innigern Verhältniße, als zur äußern Natur, steht das Göttliche zum menschlichen Leben. Die Gottheit bringt dem Menschen zwar auch Unglück und Verderben, da sie die das Schicksal vermittelnde Kraft ist, und sie straft den Schuldigen und stürzt den Hochmüthigen. So ist Astyages wie von Gott geschlagen. [11]) Doch ist die Gottheit vorherrschend und ihrem eigentlichen Wesen nach freundlichgesinnt und wohlwollend, und der von Schuld reine

---

[5]) VI. 27. [6]) VII. 37. [7]) VII. 57. [8]) III. 117. [9]) III. 103. [10]) θεός von θέω, [11]) I. 127 θεοβλαβής.

Mensch kann sich ohne Furcht und vertrauungsvoll zu ihr emporrichten. Fördernd und hülfreich wirkt sie auf das Menschliche ein, indem sie unsere Absichten und Bestrebungen zu ihrem Ziele führt. Und da wird dann im Leben nichts Bedeutendes vollbracht, ohne diese Mitwirkung der Götter, ohne diese höhere Begünstigung. Denn die menschliche Kraft ist unvollständig, sich nicht genügend und für sich nichts vermögend. Kyros ist unter göttlicher Schickung (τύχῃ) geboren [11]) und erfreut sich fortwährend des göttlichen Schutzes. [12]) Dieselbe Schickung läßt den Syloson von Samos aus kleiner Veranlassung ein großes Glück finden [13]), läßt die Pferde der Herakles verschwinden [14]), und kann sogar den Menschen Worte in den Mund legen [15]), so wie sein Handeln bestimmen. Wohl überall ist die Schickung (τύχη) göttlich und nicht ein blinder, absichtsloser Zufall. Ein ähnlicher Ausdruck, wodurch die Kraft und die Stärkung, welche die Götter dem Handeln des Menschen einflößen, bezeichnet wird, ist göttliche Sendung (θείη πομπή). Dieser göttlichen Sendung oder Leitung folgend tritt in Marathon dem Peisistratos ein Seher entgegen, und verkündigte ihm gottbegeistert die Einnahme von Athenä [16]), vollbringen die sieben persischen Fürsten den Mord des Magiers Smerdes [17]), und diese Götterschickung sendet den fliehenden Korinthiern eine Jacht entgegen, deren Mannschaft ihnen den Sieg der Athenienser über die Perser bei Platäa vorhersaget. [18])

Wie sehr Herodotos geneigt war, gewöhnliche, natürliche Begebenheiten im Menschenleben auf Gott zurückzuführen, beweis't besonders die Erzählung B. VI. Kap. 84. [19]) Kleomenes, König von Sparta, war wahnsinnig geworden

---

[11]) I. 126. [12]) I. 209. [13]) III. 139. [14]) IV. 8. [15]) IX. 91. [16]) I. 62. [17]) III. 77. [18]) VIII. 94. [19]) Herodot und Thucydides u. s. w. von Georg Fried. Creuzer Leipz. 1798 S. 50.

und hatte sich in der Raserei selbst ums Leben gebracht. Davon nun gibt Herodotos verschiedene Ursachen an. Die meisten Griechen sahen das tragische Ende dieses Mannes als eine Götterstrafe für dessen Bestechung der Pythia an; die Athenäer als eine Götterstrafe für die Verletzung eines heiligen Haines in ihrem Gebiete; die Argiver als eine Strafe für die Ermordung von Argivern in dem Haine des Argos; die Spartaner endlich fanden in dem starken Trinken die Ursache, welches er sich im Umgange mit den Skythen angewöhnt hatte. Hier lag der natürliche Erklärungsgrund so nahe und war von Herodotos selbst angeführt worden; dessenungeachtet äußert dieser sich ausdrücklich dahin, nach seiner Meinung sei das klägliche Lebensende des Kleomenes eine Strafe der Götter für begangenen Frevel gewesen.

§. 5.

Wir fragen demnächst, auf welche Weise und durch welche Mittel sich die Gottheit im Leben des Menschen bezeuge.

Sie offenbart sich uns durch Orakel, durch Träume und durch ungewöhnliche Naturerscheinungen.

Die Orakel erscheinen als eigne, von den Göttern selbst eingesetzte Veranstaltungen, durch welche sie den Menschen die Gelegenheit gegeben haben, sich mit ihnen in Verbindung zu setzen, und werden als solche für heilig gehalten. Den Götterspruchen, sagt Herodotos, wage ich nicht zu widersprechen, daß sie falsch seien, und will nicht versuchen, ganz augenscheinliche zu widerlegen. Von dieser Art der ganz augenscheinlichen Göttersprüche wird ein Beispiel angeführt, dann fährt er fort: Da nun diese augenscheinlichen Weissagungen zugegeben werden müssen, so wage ich auch nicht über die Widersprüche der Weissagungen zu reden und kann es auch nicht von andern leiden. [1])

[1]) VIII. 77.

Alle Orakelsprüche erzählt Herodotos mit andächtiger Scheu, als ein Gläubiger. Wer dem Orakel nicht folgt, wie die Euböer [2]), oder es aus Leichtsinn vergißt, wie Arkesilaos [3]), oder es falsch deutet, wie Krösos [4]), den trifft Unglück, und er ist in diesen Fällen an seinem Unglücke selbst Schuld (αἴτιος), er hat sich selbst Leid zugezogen. [5]) Doch sind nicht alle Weissagungen, so wie nicht alle Träume, bedeutungsvoll. Einige gehen auf das Geringfügige. Durch diesen Gedanken hat sich die kindliche Frömmigkeit einen Ausweg offen erhalten.

An die Träume glauben mit den Hellenen so ziemlich alle andern barbarischen Völker. Sie greifen bei Herodotos vielfach in das Leben ein. So wird dem Hipparchos sein Tod durch ein deutliches Traumgesicht vorhergesagt [6]), und Xerxes wird durch ein Traumgesicht zu dem Feldzuge gegen Hellas bewogen. Aber so hoch und heilig, als die Orakel, hält unser Historiker die Traumerscheinungen keineswegs. Denn nicht nur laufen die Traumgesichte häufig auf das ganz Geringfügige hinaus [7]), sondern es gibt auch trügerische Traumgesichte. [8]) Nur einige sind göttlichen Ursprungs (ἐκ θεοῦ), andere entstehen auf natürliche Weise dadurch, daß wir meistens von dem zu träumen pflegen, woran wir des Tags gedacht haben. [9]) Die Naturansicht macht sich hier neben der religiösen Ansicht geltend.

Außerdem aber gibt es eine große Anzahl wundervoller, ungewöhnlicher Naturerscheinungen und zufälliger Begebenheiten, durch welche sich dem Menschen das Göttliche verkündet. Es ist eine äußerst zarte, feine Auffassung, welche den Zufall selbst (die τύχη) als etwas Göttliches ansieht. So lächelt ein Säugling den an, welcher gekommen war,

---

2) VIII. 20. 3) IV. 164. 4) I. 91. 5) IV. 165. ἐξεργασμένος ἑωυτῷ κακόν. 6) V. 55. 56. 7) I. 120. 8) I. 121. 9) VII. 16, 2.

ihn zu ermorden, durch einen göttlichen Zufall, oder eine göttliche Schickung (θείη τύχη), denn des Kindes holdes Lächeln entwaffnet den Mörder, und er verabscheut die ruchlose That. [10]) Im Einzelnen sind diese von göttlichem Geiste erfüllten Naturerscheinungen: Blitz und Donner [11]), der Flug der Vögel [12]), Erdbeben [13]), bedeutungsvolle Stimmen und aufsteigender Rauch [14]), und Wunder im eigentlichen, engern Sinne des Wortes, wie wenn ein Maulthier ein Junges gebiert. [15]) Auch war es ein Götterzeichen, wenn vor der Schlacht bei Mykale durch das ganze Heer ein Gerücht flog, die Perser unter Mardonios in Böotien seien geschlagen worden, und wenn man einen Heroldstab am Ufer liegen fand, denn durch gar vielerlei Wunderzeichen, fügt der theologisirende Historiker bei, offenbart sich das Göttliche in den Dingen. [16])

Durch alle diese Mittel enthüllt sich zunächst die Gottheit, dann aber auch das Schicksal den Menschen. Sie können sich aber dem Einzelnen auch unmittelbar in seinem Geiste, seinen Gedanken- und Herzensregungen verkünden. Dann ist der Mensch ein Gottbegeisterter (ἐνθεάζων), wie jeder Seher, z. B. jener, welcher dem Peisistratos die Einnahme von Athenä verkündigt. [17])

Diese herodoteische Weltansicht bringt das Menschliche überall mit dem Göttlichen in Berührung und Verbindung, ohne es jedoch ineinanderfließen zu lassen. Ein göttlicher Geist wogt durch die Welt: er drängt sich durch alle Erscheinungen der Natur tausendfach an den Sinn des Menschen, und strömt wiederum aus dem Menschenleben in die Natur über. Die Allgegenwart der Gottheit ist bei Herodotos nicht etwa eine trockene, abstrakte Lehrmeinung, sondern

---

[10]) V. 92, 3. [11]) III. 86. [12]) III. 76. [13]) IV. 64. V. 98. [14]) VIII. 65. [15]) III. 183. [16]) IX. 100. [17]) I. 62.

unmittelbare, lebendige Ueberzeugung, die Seele seiner ganzen Weltansicht, welche Seele fast jedes Blatt seiner Geschichten ausspricht. Bei jedem Schritt, den er im Leben thut, und bei jedem Gedanken, welcher in ihm wach wird, begegnet dem Hellenen ein Gott, und das Göttliche greift so vielfach und so tief in das Menschliche ein, als es eingreifen kann, ohne sich mit dem Menschlichen zu verschmelzen oder die menschliche Selbstständigkeit zu vernichten. In der That möchte unsere moderne Naturbetrachtung und Ansicht menschlicher Dinge kalt, todt, mechanisch und gottlos genannt werden können, mit der Zauber- und Wunderwelt des kindlichfrommen Herodotos verglichen. Denn uns ist die Natur nur allzuoft leer von dem göttlichen Geiste, und der Gott, an den wir glauben, ist uns in die weite Ferne getreten; die Naturwissenschaft hat sich zwischen ihn und uns gelegt; er wirkt nicht vor unsern Sinnen, er lebt nicht in unmittelbarer, naher Anschauung, in stets ergreifender, durchschauernder Regung des Herzens. Wir denken uns die Gottheit von der Welt geschieden und unendlich über sie erhaben; der Grieche fühlte, erfuhr ihre Kraft und allwirkende Nähe. Jeder Vorfall belebte sein gläubiges Gefühl, jede Naturerscheinung trug ihm den Gott ans Herz. Eine fromme Kindesanschauung der Welt: des Glaubens Unschuld war noch durch keinen Zweifel verletzt, durch kein Grübeln getrennt.

§. 6.

Wenn sich nach dem Bisherigen die Gottheit im ganzen Leben des Menschen thätig zeigt, dasselbe gleichsam tragend, durchdringend und umschließend; so ist insbesondere ihr bedeutungsvollster Wirkungskreis die gleichmäßige Vertheilung von Glück und Unglück. Von diesem werden wir also jetzt zu reden haben. Beides ist dem Menschen am wenigsten in seine Hände gegeben; wo aber im Leben die eigene Kraft des Menschen am wenigsten hinreicht oder am schwächsten ist, da

findet sich ein ungemischtes, volles und ungestörtes Walten der Gottheit. Zwar ist dem Menschen das Maß und Gesetz seines Erdenglückes im Großen durch die Möra bestimmt, aber der Möra Vollstrecker sind ja die Götter, und innerhalb dieser allgemeinen Grenze ist im Besondern Alles den Göttern anheimgegeben. Es ist uns daher von großer Wichtigkeit, die den populären Ansichten des Herodotos zu Grunde liegende Theorie vom menschlichen Glücke genau kennen zu lernen. Wir gehen in dieser Erörterung von zwei Erzählungen aus.

Seine Ansicht legt Herodotos dem Amasis, König von Aegypten, in den Mund. Polykrates hatte sich nämlich zur Zeit des Kambyses zum Tyrannos der mächtigen Insel Samos gemacht, und sich, im Besitz einer großen Flotte und eines bedeutenden Heeres, schnell viele Städte des festen Landes unterworfen. Jede Unternehmung glückte ihm und der Ruf seiner Macht erfüllte ganz Griechenland. Kein hellenischer Tyrannos, die Syrakusier ausgenommen, kam ihm an Macht bei. [1]) Aber das Uebermaß seines Glückes machte seinen Gastfreund Amasis besorgt und dieser schrieb folgenden merkwürdigen Brief an ihn: „Amasis spricht so zum Polykrates. Süß ist es, zu erfahren, daß es einem lieben Manne und Gastfreunde wohl geht; aber mir gefällt dein großes Glück nicht, da ich weiß, daß die Gottheit neidisch ist. Ich habe es lieber, wenn mir und denen, welche mir am Herzen liegen, Manches zwar gelingt, Manches aber auch fehl schlägt und wenn es mir im Leben so verschiedentlich und abwechselnd ergeht, als daß ich in Allem glücklich bin. Denn ich habe noch von Keinem gehört, welcher nicht auf eine ganz klägliche Weise endigte, wenn er in Allem glücklich war. Du nun gehorche mir und thue solches wider dein Glück: überlege, welches Besitzthum dir am mei-

[1]) III. 125.

ken werth ist und über wessen Verlust sich deine Seele am meisten betrüben würde, dieses wirf so weg, daß es nicht mehr zu den Menschen kommen kann. Wenn von jetzt an nicht Glück und Unglück abwechselt, so gleiche es auf die Weise aus, wie ich dir rathe.“ [2]) Diesem Rathe der Weisheit folgend warf Polykrates bekanntlich einen kostbaren Siegelring von Smaragd auf der hohen See in das Meer. Aber der Ring ward fünf oder sechs Tage nachher in dem Bauche eines großen Fisches wiedergefunden und dem erstaunten Könige gebracht. Als Amasis dieses erfuhr, sah er ein, daß es unmöglich sei für einen Menschen, einen Andern von dem zu erretten, was ihm bevorstehe, und daß Polykrates nicht wohl endigen würde, da er in allem glücklich sei, denn was er weggeworfen habe, habe er wiedergefunden. [3]) Er schickte daher einen Herold nach Samos, und ließ ihm die Gastfreundschaft aufkündigen. Den Polykrates aber traf nicht lange nachher ein schmachvoller Tod. Er ließ sich von dem Satrapen von Sardes, Orötes, nach Magnesia locken und erlitt hier einen seiner und seiner Gesinnungen so unwürdigen Tod, daß ihn Herodotos gar nicht erzählen will. [4])

Dieselbe Weisheit, welche hier ein Barbar auf eine höchst merkwürdige Weise einem Hellenen verkündigt, spricht in der Kleio [5]) ein Hellene gegen einen Barbaren, nämlich Solon von Athen gegen den lydischen König Krösos aus. Vielleicht möchte diese bekannte, hier nicht zu wiederholende Geschichte nur vom Standpuncte der herodoteischen Glückstheorie vollkommen gewürdigt werden können. Dem Könige, der sich für den glücklichsten der Menschen hielt, gab der hellenische Weise die Lehre: „O Krösos, mich, der ich weiß, daß jede Gottheit neidisch ist und das Glück der Menschen stört, fragst du über menschliche Dinge? In der

---

[2]) III. 40. [3]) III. 43. [4]) III. 125. [5]) I. 30 und folg.

langen Lebenszeit aber hat man viel zu sehen, was man nicht will und auch viel zu erfahren. Denn wenn man das Leben auf siebzig Jahre setzt, so enthält dasselbe sechs und zwanzigtausend zweihundert und fünfzig Tage. Von diesen Tagen ist kein Tag dem andern in allem ähnlich. So, o Krösos, ist der Mensch ganz Zufall. Du bist, wie ich sehe, sehr reich und König von vielen Menschen; das aber, wonach du mich fragst, kann ich dir nicht nennen, ehe ich erfahren habe, daß du dein Leben gut geendigt hast. Denn ehe einer gestorben ist, muß man sich zurückhalten und ihn nicht glückselig, sondern nur glücklich nennen. Daß aber Ein Mensch alles Glück vereine, ist unmöglich, gleich wie kein Land alles für sich hinlänglich hervorbringt, sondern das eine hat, des andern ermangelt. Welches aber das meiste hat, dieses ist das beste. So hat auch Ein Menschenleib nichts zur Genüge: das eine hat er, das andere geht ihm ab. Wer aber das meiste bis an sein Ende besitzt und dann sein Leben in Behagen beschließt, dieser, o König, scheint mir mit Recht jenen Namen davonzutragen. Man muß aber in jeder Sache das Ende im Auge haben, wie sie abläuft. Denn viele, welchen Gott die Glückseligkeit vor Augen hielt, hat er gänzlich zu Grunde gerichtet." [6])

Nach der Entlassung des Weisen aber, dessen hellenische Lehre des Maßhaltens eben so wenig verstanden, als seine republicanische Freimüthigkeit gnädig aufgenommen wurde, kam über den Krösos, wie Herodotos sagt, eine schwere Rache von Gott, weil, wie zu vermuthen steht, er sich für den glückseligsten aller Menschen hielt. Nämlich sein trefflicher Sohn, welcher sich in aller Hinsicht vor seinen Altersgenossen auszeichnete, ward ihm auf der Eberjagd vom Speer getroffen, während sein zweiter taubstummer Sohn, welchen Krösos gar nicht als solchen an-

---

6) I. 32.

schlagen wollte [*]), ihm übrig blieb. Und einige Jahre nachher ward ihm seine Herrschaft und alle seine Herrlichkeit von Kyros genommen, und er nur durch die gnädige Gottheit am Leben erhalten.

Diese beiden ähnlichen Erzählungen enthalten offenbar nur des Herodotos (oder seiner hellenischen Zeitgenossen) eigne Ansicht vom menschlichen Glücke. Glückseligkeit (ὄλβος) d. h. ein vollkommenes Glück, ist dem Menschen versagt. Ihm eignet nur das Glück (εὐτυχίη) d. h. ein mangelhafter, unvollständiger Glückszustand. Beide Begriffe werden in der letzten Stelle strenge unterschieden, wenn auch der Gebrauch, der es nie so genau nimmt, ihre Sphären in einander gehen läßt oder vertauscht. Diese Mangelhaftigkeit aber ist ein Gesetz der ewigen Möra. Nach des Schicksals Bestimmung nämlich muß im menschlichen Leben Glück mit Unglück wechseln, und keines darf übermäßig anwachsen oder ausschließlich werden. Wer daher in einem unmäßigen, ununterbrochenen Glücke lebt, und dadurch hochmüthig, sich überhebend über der Menschheit Schranke hinüberschweift, von dem ist vorauszusehen, daß ihn in Auftrag des Schicksals die Gottheit in dem Maße tief stürzen werde, als er früher hoch stand, damit das Gleichgewicht zwischen Glück und Unglück wieder hergestellt werde. Nur deßwegen, könnte man behaupten, erging es dem Krösos noch erträglicher, als dem Polykrates, weil jener durch den Verlust des lieben Sohnes das Gesetz des Schicksals schon einigermaßen versöhnt hatte. Und das ist der aus hellenischer Weisheit gegriffene Sinn jenes berühmten Ausspruches, man müsse in allen (menschlichen) Dingen das Ende abwarten, daß Solon dadurch der in seiner Seele liegenden Theorie vom Glücke gemäß, dem Krösos ein klägliches Ende, wahrsagend und prophetisch, aber mit hellenischer Mäßigung, andeuten wollte.

---

[*]) I. 35.

Dieses Wort hat eine ganz specielle Beziehung auf die Lehre vom Gleichgewicht der menschlichen Dinge, nach welcher nothwendig auf ein übermäßiges Glück ein entsprechendes Unglück oder Lebensende folgen muß, so wie umgekehrt auf ein ganz unglückseliges Leben ein beneidenswerther Tod folgt, und wie bei einem durch den Wechsel von Glück und Unglück gemäßigten Leben ein ähnliches Lebensende zu erwarten steht. Da aber der Tod als etwas Unglückseliges anzusehen ist, so folgt nach dieser Ansicht von Glückswechsel, daß das Leben keines Menschen ganz unglücklich sein kann. Denn das ganz glückliche Leben kann durch einen kläglichen Tod ausgeglichen werden, aber nicht auf gleiche Weise ein ganz unglückliches durch ein glückliches Ende. Daher ist der Unglückliche bei Herodotos nie ganz unglücklich, und oft wird (dieser in der Seele liegenden Theorie gemäß) bei Erwähnung des Unglückes eines Menschen sofort seines Glückes gedacht. So heißt es von Hermotimos, „er war nicht in Allem unglücklich"; er, der schmählich Verschnittene, gelangte beim Perserkönige zu hohem Ansehen und erlangte das Glück, seinen Feind zu bestrafen. 8)

Das richtige Verhältniß in menschlichen Dingen ist also, daß Glück und Unglück mit einander wechseln, sich mäßigen und beschränken. Dieser ebenmäßige Wandel findet statt, wo es mit dem menschlichen Leben gut und wohl steht. Wo aber ein ununterbrochenes Glück herrscht, da ist die ewige Ordnung des Schicksals verletzt, und der Mensch hat einen furchtbaren Sturz von der, Glück und Unglück ausgleichenden, Gottheit zu erwarten. In der Regel aber ist das Unglück nicht an das Lebensende zusammengehäuft, sondern durch die ganze Lebenszeit dem Glücke beigemischt. Dieß lehrt der endlich zur Besonnenheit gekommene gefangene Krösos, indem er sagt: Es gibt einen Kreislauf in den

8) VIII. 105.

menschlichen Dingen; indem dieser sich umschwingt, läßt er nicht immer Dieselben glücklich sein. [9]) Dieser Unbestand der Dinge wird auch durch die Bemerkung anschaulich gemacht: Große Staaten werden klein, und die, welche jetzt groß sind, waren früher unbedeutend. [10]) Aus demselben Grunde führt der Historiker das klägliche Ende des Apries, welcher nach seinem Urgroßvater Psammetichos der glücklichste der ägyptischen Könige war, mit den Worten ein: da es ihm nun schlimm ergehen sollte (ἔδεε). [11]) Es mußte ihm aber schlimm ergehen nach dem Grundsatz: „Ich habe noch von keinem gehört, mit dem es nicht von Grund aus schlimm sich geendigt hätte, wenn er in Allem glücklich war." Hier aber stellt es sich (durch das ἔδεε) deutlich hervor, daß dieses Lebensgesetz im Verhängniß gegründet war. Daher auch lassen die Helden in Thermopylä den in Schrecken gesetzten Lokrern und Phokern sagen: der, welcher gegen Griechenland ziehe, sei kein Gott, sondern ein Mensch. Es gebe aber keinen Sterblichen und werde keinen geben, welchem das Unglück von der Stunde seiner Geburt an nicht beigesellt sei; den mächtigsten Menschen aber sei es im größten Grade verbunden. Daher werde auch der Heranziehende, da er ein Mensch sei, von seiner hohen Meinung durch das Schicksal herabgestürzt werden. [12]) Eine eigen religiöse, uns aber ganz ungeläufige Ermuthigung, welche sich auf den Glauben einer gleichmäßigen Glückvertheilung unter den Menschen gründet! Weil Herodotos aber Glück und Unglück immer in Verbindung und im nothwendigen Wechsel voraussetzte, geht er auch so gern in seiner Erzählung von dem einen zu dem andern über, indem er, gleichsam zur Rechtfertigung seiner Theorie, bei Erwähnung großen Glückes hinzufügt: dieser Mann, diese Leute waren aber nicht in Allem glücklich

---

[9]) I. 207. [10]) I. 5. [11]) II. 161. [12]) VII. 203.

(*τἆλλα οὐκ εὐτυχέων* [13]); *οὐ μέντοι τόγε πάντα εὐτύχησαν* [14])) oder sich umgekehrt bei Erwähnung des Glückes an das Unglück erinnert (*οὐ γὰρ τὰ πάντα ἐδυστύχεε*). [15])

§. 7.

Im vorigen §. haben wir die herodoteische Ansicht vom Glücke auseinandergelegt. Daß die gleichmäßige Glücksvertheilung eine von der Möra festgesetzte Ordnung sei, versteht sich nach unsern bisherigen Erörterungen von selbst, und eben so, daß die Götter das Amt haben, diese Regel des Menschenlebens auszuführen und zu bewachen. Indem sie das menschliche Glück durch das Unglück mäßigen, gestalten sie das menschliche Dasein nach einem großen, unabänderlichen Gesetz des ewigen Verhängnisses für die menschliche Natur.

Hierbei aber kommt ein uns auffallender Ausdruck vor, welchen wir uns klar zu machen haben. Die Gottheit, heißt es, ist neidisch (*φθονερός*) und verursacht Störungen. [1]) So der weise Solon. Aehnliches lehrt Herodotos durch den Mund des Amasis von Aegypten [2]), und auf gleiche Weise

[13]) VII. [14]) VII. 233. [15]) VIII. 105. Worin das Glück nach der Ansicht unseres Historikers bestehe, hat Chr. Garve, Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem geselligen Leben, 2. Theil, Breslau 1796, in der Erörterung der Unterredung des Solon mit Krösos klar und schön entwickelt. Das Resultat steht S. 40. Diese Ansicht über die Bestandtheile des menschlichen Glücks hat aber wenig Absonderliches, wie es Garve S. 29 selbst andeutet. Daher versparten wir den Raum für mehr hervorstechende Beschaffenheiten der herodoteischen Ueberzeugungen. [1]) I. 32. So erkläre ich *ταραχώδης*, Wandel hervorbringend, störend, nicht aber: wandelbar. Ein anhaltendes Lebensglück wurde etwa unter dem Bilde einer ruhigen, ebenen Meeresfläche gedacht. [2]) III. 40.

spricht der lebenserfahrne Artabanos zu dem hochfahrenden Xerxes. Siehst du, ermahnt er, wie Gott die hervorragenden Thiere mit dem Blitz erschlägt, und sie nicht in Uebermuth sich erheben läßt, während die kleinen ihn nicht kränken? siehst du, wie die Blitze immer die größten Gebäude und Bäume treffen? Denn es pflegt Gott alles Hervorragende zu verstümmeln. So wird auch ein großes Heer von einem kleinen aufgerieben auf die Art, wenn der neidische Gott Furcht über sie bringt oder den Donner, wodurch sie auf eine schmähliche Weise zu Grunde gehen; denn Gott leidet nicht, daß ein anderer sich hoch dünke, als er. [3]) Daher wird ein sich überhebender Mensch mit dem Meere verglichen, welches von Winden aufgetrieben wird, daß es nicht in seiner eignen Art und Weise (φύσει τῇ ἑωὺτῆς) bleibt; und daher ist ein Rath, welcher den Hochmuth vermehrt, verderblich, der entgegengesetzte aber, welcher ihn niederschlägt und welcher sagt, daß es vom Uebel sei, die Seele zu lehren, immer mehr haben zu wollen und mit dem Gegenwärtigen nicht zufrieden zu sein, heilsam. [4])

Diese und ähnliche Aussprüche stimmen ganz mit der Lehre zusammen, daß der Menschheit eine mäßige und mittlere Haltung allein eigne. Aber wie kann die Gottheit neidisch heißen?

Die Ueberzeugung, auf deren Entwicklung uns unsere Betrachtung geführt hat, ist eigentlich nur ein besonderer Ausspruch der tiefen und umfassenden hellenischen Grundüberzeugung, daß das Maß dem Menschen überall das Beste sei. Diese Tugend des Maßes hat später der bildende Volksgeist zu einer Gottheit erhoben und ihr den Namen der Nemesis gegeben, welche unser Herder so sinnig und geistreich, wenn auch vielleicht nicht ganz befriedigend, erörtert hat. [5]) Nun ist die Meinung die, daß der in Frage

[3]) VII. 10, 5. [4]) VII. 16. 18. [5]) Zerstreute Blätter 2. Samml. S. 215 fgg.

stehende Neid der Götter so viel, als diese Nemesis sei, und nichts als göttliche Strafe, vindicta divina bedeute. [6]) Und hier wird dann eine Bestimmung des Aristoteles zu Hülfe genommen, wornach die νέμεσις eine „gerechte Mißbilligung des Glückes der Unwürdigen" ist und, als Tugend, in der Mitte steht zwischen Neid und Schadenfreude. Diese Mißbilligung und die daraus hervorgehende Strafe aber kann der Gottheit mit Recht zugesprochen werden, ohne deren Würde zu verletzen. Somit hat man die Gottheit von einer schlimmen Eigenschaft glücklich gereinigt, denn „eine neidische Gottheit darf es nicht sein, die Herodotos als eine nachschleichende Feindin jedes menschlichen Glückes betrachtet hätte" [7]), und der Ausdruck wäre bloß bildlich, uneigentlich zu verstehen.

Aber bei der Feststellung einer psychologischen Vorstellung hat man vor Allem auf seine Entwicklung in der Zeit zu sehen, und es möchte nicht erlaubt sein, das, was man sich in früherer Zeit bei einem Worte dachte, aus dieses Wortes späterer Ausbildung und veredelter Bedeutung zu bestimmen. Wir dürfen also das Zeitalter des Herodotos wohl rückwärts, aber nicht vorwärts bei der Erörterung dieses Begriffes überschreiten.

Gesetzt auch, Herodotos dachte sich unter dem Neid der Götter die bezeichnete Nemesis, dachte er sich denn diese göttliche Nemesis selbst so rein, als sie die aristotelische Speculation bestimmte, so erhaben, als sie den Dramatikern vorschwebte? Dieß kann gar nicht bewiesen werden. Die νέμεσις hat eine viel engere Bedeutung bei unserm Schriftsteller: sie trifft nur den Schuldigen [8]), während der göttliche Neid auch den schuldlosen überglücklichen Menschen verfolgen kann. Wir verfahren also unherodoteisch, wenn wir das, was Herodotos den Neid der Götter nennt, in

---

[6]) Valken. ad Herod. III. 40. [7]) Herder S. 267. [8]) I. 34.

die Nemesis hinüberspielen lassen, indem dieses Wort bei ihm einen engern Begriff hat, als jenes.

Wir haben es sicherlich mit einer weitverbreiteten Nationalüberzeugung zu thun, zu welcher sich zu bekennen, an welcher sich zu halten, Herodotos für keinen Frevel halten konnte. Das griechische Volk, welches Haß, Feindschaft, Zorn, wie wir aus Homeros wissen, nicht von seinen Göttern getrennt dachte, konnte denselben auch den verwandten Affekt des Neides beilegen. Dieses braucht für das homerische Zeitalter nicht bewiesen zu werden. Daß aber diese Vorstellungen auch noch lange nach Herodotos nicht verdrängt waren, geht daraus deutlich hervor, daß Platon und Plutarchos diesen Satz gewiß in Bezug auf ihre Zeitgenossen widerlegen, indem sie die Gegenbehauptung geltend machen, die Gottheit habe nichts mit dem Neid zu schaffen. 9)

Also dem Sinne seiner Zeitgenossen gemäß gebraucht Herodotos dieses Wort: Neid der Gottheit. Und dieß wird auch dadurch bestätigt, daß er auch sonst überall, wenn wir nicht irren, mit demselben nur einen eigentlichen Sinn verbindet. So heißt es 10): der Tyrannos sollte eigentlich nicht neidisch sein, weil er alle Güter besitzt.

Aber wenn der Tyrannos schon nicht neidisch sein sollte; wie kann denn Gott im eigentlichen Sinn neidisch gedacht werden? Dieß scheint ja unmöglich, da der Gott wenigstens gewiß alle Güter hat!

Aber erinnern wir uns aus unserer obigen Erörterung, daß die Gottheit durch das Schicksal beschränkt und vielfach von demselben abhängig ist; so lösen sich uns auf einmal alle Zweifel, und wir sehen, wie Gott, der nicht allmächtig, nicht gesetzgebend, sondern nur vollziehend, also nicht der ganzen Fülle des Glückes theilhaftig ist, eifersüchtig auf das Glück des Menschen werden und ihn beneiden kann.

---

9) Wessel. ad Herod. I. 32. 10) III. 80.

Erscheint ein menschliches Leben in seinem Glücke vollständig und sich selbst genügend; so kann die Gottheit Neid fühlen über ein Leben, welches ein solches vollkommenes Glück in sich trägt, wie es dem göttlichen Leben selbst abgeht.

Hier haben wir also den Neid der Götter in seinem Ursprung: er fließt aus ihrem Mangel, der Begrenzung ihres Wesens. Natürlich, daß dann allmählich, da sich die Idee Gottes veredelte, dieses Wort seine strenge Bedeutung verlor, ohne doch aufzuhören, von der Gottheit gebraucht zu werden, so wie wir auch von dem Zorn Gottes, dem zornigen Gotte reden. Da sich aber bei fortgehender Entwickelung des hellenischen Geistes das Wort φθόνος nicht ideal und wahrhaft rein gestalten lassen wollte, weil eine ganz sittlich reine figürliche Bedeutung dem Wesen dieses Wortes einmal geradezu widerstreitet; so drängte sich nach und nach das Wort νέμεσις in die Stelle des von der Gottheit gebrauchten φθόνος ein, so daß jenes nun allein der edlern Denkweise geläufig ward, dieses aber der gemeinen fortwährend übrig blieb. Das Wort νέμεσις war aber deßwegen einer feinern Uebertragung fähig, weil es eine sittliche Beziehung auf den Schuldigen schon frühe in sich enthielt.

Herodotos also war an das Wort φθόνος gewiesen, da das andere zu seiner Zeit seine allgemeinere spätere Bedeutung noch nicht erhalten hatte, und er bediente sich des Ausdruckes Neid Gottes wohl so, wie unsere Väter des Wortes Zorn Gottes, indem er nicht mehr an der eigentlichsten Bedeutung klebte, sich aber auch noch nicht über die Vorstellung klar geworden war. Diese Volksvorstellung veredelte sich gewiß in seinem Geiste in etwas, aber von selbst, und ohne daß er etwas dazu that. Warum er sich dieses Ausdruckes aber so oft bedient, ist klar. Er bedurfte seiner, ich kann wohl sagen nothwendig, zur religiösen Darstellung und Ausführung seiner Lebensansicht vom Glückswechsel des

menschlichen Lebens. Ihm war der neidische Gott nicht Zweck, sondern nur ein empfangenes, aber willkommenes Mittel. Er macht die religiöse Seite seiner Glückstheorie aus.

Daß diese Entwicklung wirklich richtig sein möchte, kann auch daraus abgenommen werden. Herodotos konnte mit seinem Neide Gottes keinen veredelten metaphorischen Sinn verbinden. Denn Metaphern entwickeln sich erst langsam und allmählig aus der eigentlichen Bedeutung eines Wortes. Das Substantiv φθόνος aber findet sich zuerst bei Herodotos, so daß dessen Bildung dem Zeitalter unseres Geschichtschreibers anzugehören scheint. Er wird es also auch wohl eigentlich oder doch nicht sehr uneigentlich gebraucht haben. Schon die Sprache scheint daher gegen den mäßigenden oder strafenden Gott zu sein, welchen man aus der spätern Ausbildung eines sinnverwandten Wortes in den neidischen spielen will. [11])

§. 8.

Nachdem wir nun eine Darstellung der herodoteischen Glückslehre gegeben haben, wollen wir derselben einige Gedanken zu ihrer Beurtheilung beifügen.

Von der letzten Vorstellung abgesehen, welche der Gottheit einen feindseligen Affekt andichtet, erscheint diese herodoteische Ansicht von hohem sittlichen Werthe und auch dadurch bedeutungsvoll, daß sie, was ihre Richtigkeit anbelangt, einer Nachweisung in der Erfahrung und einer psychologischen Rechtfertigung fähig ist. Wir müssen die Lehre des

---

[11]) Mit unserer Erörterung stimmt die Garve's a. a. O. S. 41 — S. 50 im Ganzen überein. Aus der Vergleichung wird der Leser finden, daß unsere Darstellung nicht aus der von Garve hervorging. Wir erhielten sie erst von Bonn aus zugeschickt, als der Text schon geschrieben war. Wir finden nichts zuzusetzen oder abzuändern!

Altvaters auch in diesem ihrem Zusammenklang mit der menschlichen Natur betrachten, damit sie, die entfernte, unserm eignen Leben und Verständniß möglichst nahe trete.

In der That, wer sich nicht des höhern christlichen Glaubens ganz bemächtigt hat, daß Glück und Unglück blos zur endlichen Erscheinung des irdischen Lebens gehören, so daß beide an und für sich gar keinen Werth haben, in sich nichts gelten; diesem müßte diese ächt hellenische Ansicht vom Menschenglücke als die edelste und als die der menschlichen Natur am meisten angemessene und würdige erscheinen. Den wohlthätigen Einfluß dieser Lehre auf unsere Sitte und Gesinnung können wir erst unten in nähere Erwägung ziehen. Davon also abgesehen, was kann tröstender sein für den Unglücklichen, als daß nach einem nothwendigen Naturgesetze mit dem gegenwärtigen Leid bald Glück wechseln werde, daß er noch in diesem Leben in dem Maße glücklich sein wird, als er jetzt unglücklich ist? Diese tröstende Ansicht beruht aber auf einer ziemlich allgemeinen Erfahrung. Sie ist eigentlich eine aus Beobachtungen erwachsene Regel, welche eine so weite Sphäre der Gültigkeit hat, als Beobachtungssätze, welche auf geistiges Leben gehen, sich nur immer zu erstrecken pflegen. Der, welcher die meisten Erfahrungen an sich und andern gemacht hat, wird sich von dem Unbestand der menschlichen Dinge und von dem Wechsel des Glücks und Unglückes am tiefsten überzeugt fühlen. Daher ist der Gedanke der gerechten Glücksvertheilung die leitende Idee und gleichsam die Seele der Geschichtsdarstellung des welterfahrnen Herodotos. Und hierbei verdient die Bemerkung eine Stelle, daß in dem vielbewegten, thatenreichen, gegen die Natur noch weniger geschützten hellenischen Leben dem Wechsel und Unbestand ein größerer und freierer Spielraum gegeben war, als in unserm Gesellschaftszustande, welcher in seinen festen Formen beinahe unbeweglich zu werden anfängt, und welcher durch tausend Erfindungen und Vor-

kehrungen gegen die Naturkräfte unendlich sicherer gestellt ist, als das Menschenleben in der alten Welt.

Diese sinnreiche, den Menschen mit seinem Schicksal versöhnende Lehre aber findet nicht allein in der äußern Erfahrung eine Bestätigung, sondern kann, wie gesagt, auch psychologisch begründet werden. Nämlich unsere Lustgefühle können sich allein in einem Wechsel von Senkung und Hebung, von Lust und Schmerz fortbewegen. Ein ununterbrochener Schmerz oder eine solche Lust wäre einem erstarrenden Tod zu vergleichen, wäre ein unerträglicher Stillstand unserer Lebensthätigkeit. Hohe, volle Gefühle der Freudigkeit wechseln in unserer Brust mit niederschlagenden, starken Empfindungen der Unlust, und in welchem Leben sich nur mittelmäßige Lebensfreuden vorfinden, da werden sich auch nur diesen gleichgehaltene Leiden zeigen. Diesen Gedanken spricht Sokrates im Phädon [1]) auf folgende Weise aus: „Wie sonderbar, o Männer, ist doch das, was die Menschen angenehm nennen. Wie wunderbar scheint es dem Schmerzhaften entgegengesetzt zu sein, indem beides zugleich sich im Menschen nicht zusammen findet. Wenn man das eine sucht und erhalten hat, so ist man beinahe gezwungen, immer auch das andere zu nehmen, als wäre beides in Einer Spitze zusammengebunden. Und es scheint mir, hätte Aesopos diese Beobachtung gemacht, so würde er eine Fabel gedichtet haben, daß der Gott sie, die sich widerstreiten, habe versöhnen wollen, es aber nicht gekonnt habe. So habe er nun ihre Spitzen zusammengefügt, und wenn deßwegen bei jemanden sich das eine eingefunden habe, so folge später auch das andere nach. So scheint es auch mir zu sein.“

Fügen wir nun dieser unläugbaren Thatsache der innern Selbstbeobachtung den Gedanken bei, daß das Urtheil,

[1]) Plat. Phaed. p. 60. b, c.

welches den Menschen glücklich oder unglücklich nennt, unmittelbar einzig und allein von diesen subjectiven Gefühlen des Angenehmen und Schmerzhaften ausgehen könne, so werden wir zu dem herodoteischen Satz geführt, daß im Leben des Menschen Glück und Unglück nothwendig mit einander verbunden, und daß beide im Ganzen gleichmäßig unter die Menschen ausgetheilt seien. Es ist eine Verkennung der Gesetze unserer geistigen Natur, oder, um sich mit Herodotos religiös auszudrücken, eine gottlose Ueberhebung, sich durchaus glücklich zu nennen. Einem großen Glück wird in der Regel ein entsprechendes Unglück nachfolgen, welches nicht immer in einem äußern Ereignisse enthalten zu sein braucht, sondern bei unveränderter äußerer Lage durch den nothwendigen Wechsel der Gefühlstimmung und durch das sich aus dieser entwickelnde Urtheil, welches auch die äußere Lage anders erscheinen läßt, bestimmt wird.

Verstehen wir also die herodoteische Ansicht des Glückswechsels von äußern Begebnissen; so werden wir sie meistens in der Erfahrung bestätigt finden. Verstehen wir sie von einer naturgemäßigen Gefühlsauffassung und Verstandesbeurtheilung dieser äußern Begebnisse; so müssen wir derselben wohl immer unsere Zustimmung geben. [2])

---

[2]) Garve „Unterredung des Solon mit dem Krösos" S. 52 führt diese Ansicht des Glückswechsels und „die feste und unabänderliche Meinung, daß außerordentliche Glücksfälle die Vorboten von Unglück wären" (S. 51), nur auf einseitige Erfahrungen und die Liebe zum Wunderbaren zurück. Nach unserer Würdigung hat sie eine tiefere psychologische Grundlage und sittliche Bedeutung, als unsere Volksvorstellungen, daß einige Menschen von einem bösen, andere von einem guten Dämon geleitet würden, und daß kein Unglück allein komme — mit welchen modernen Vorstellungen Garve jene antike sehr passend vergleicht (S. 55 und 56.).

§. 9.

Durch unsere Darstellung in §. 6, 7 und 8 haben wir die herodoteische Lehre vom Glück noch nicht ganz beendigt. Wir haben nämlich Glück und Unglück nur an und für sich und im Verhältniß zum Schicksal und zur Gottheit, aber noch nicht in Beziehung zur sittlichen Natur und zur Würdigkeit des Menschen betrachtet. Um nun dieses Verhältniß auseinander setzen zu können, wird es nothwendig sein, vorerst überhaupt von der geistigen Natur des Menschen zu sprechen. Wie wir bisher von dem Göttlichen im weitern Sinne des Wortes geredet haben, so weit dieses ohne besondere Berücksichtigung der menschlichen Natur geschehen konnte; so erörtern wir nun das Menschliche, ehe wir es versuchen, eine Darstellung zu geben, in welchem nähern Verhältniß die menschliche Natur und die Gottheit zu einander stehen.

Da sich unsere Untersuchung von oben herab bewegt, so fragen wir billig zuerst, ob Herodotos eine Unsterblichkeit der Seele angenommen habe?

Er sagt [1]) von den Aegyptern: „Zuerst haben die Aegypter auch diesen Satz ausgesprochen, daß die Seele des Menschen unsterblich sei. Denn wenn der Leib hinschwinde, so fahre sie in ein anderes Thier hinein, welches immer gerade zu dieser Zeit geboren werde. Wenn sie aber durch alle Land- und Seethiere und Vögel gelaufen sei, so gehe sie wieder in den Körper eines Menschen ein, den Umlauf aber mache sie in dreitausend Jahren. Diesen Satz haben einige Hellenen angenommen, die einen früher, die andern später, als komme er ihnen eigenthümlich zu; deren Namen weiß ich wohl, will sie aber nicht sagen." Wer nun diese „einige Hellenen" gewesen sein mögen, können wir unerörtert lassen: so viel liegt im Zusammenhang dieser ganzen Stelle,

---

[1]) II. 123.

daß Herodotos behauptet, diese einigen Griechen hätten den Glauben an die Unsterblichkeit und die Seelenwanderung von den Aegyptern empfangen. Wenn die Pelasger, wie wir sahen, aus eignem Seelendrange zu einer namenlosen Gottheit aufbeteten; so stellt unser Historiker den Unsterblichkeitsglauben als ein fremdes, dem hellenischen Leben nicht ursprünglich angehöriges Gewächs dar. [2]) Ja, diese Stelle läßt es sogar ungewiß, ob der Glaube an die Seelenwanderung oder der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele nur unter „einigen Hellenen" verbreitet gewesen sei. Wäre das letztere, so würde der Unsterblichkeitsglaube nicht nur als ausländisch, sondern auch als gar nicht allgemein verbreitet bezeichnet sein. Wie fern aber der Denkweise des Herodotos der Glaube an die Unsterblichkeit lag, geht auch daraus hervor, daß, wenn er diesen Glauben bei einem fremden Volke findet, er dessen ausdrücklich und als einer merkwürdigen Sache eigens Erwähnung thut. Von den Geten, den tapfersten und gerechtesten unter den Thrakern, sagt er [3]): „Ehe er aber (Dareios) an den Istros kam, bezwang er die Geten, die an die Unsterblichkeit glauben" (ἀθανατίζουσι). Erst im folgenden Kapitel wird dann fortgefahren: „Von der Unsterblichkeit denken sie also: Sie glauben nicht, daß sie sterben, sondern daß der Abgeschiedene zu dem Gotte Zalmoxis gehe." Offenbar wird hier nicht nur die Art und Weise, wie die Geten an die Unsterblichkeit glauben, welche Meinung sie über dieselbe haben, erzählt, sondern es wird auch des Berichtes werth gefunden und eigens hervorgehoben, daß sie an die Unsterblichkeit glauben. Zwei Dinge, das daß und das wie, werden neben einander als etwas Merkwürdiges berichtet. Konnte nun Herodotos dieses, daß die Geten an Unsterb-

---

[2]) Anders urtheilt H. Ritter Geschichte der pythagorischen Philosophie S. 28. [3]) IV. 93.

lichkeit glauben, aus einem andern Grunde als etwas Absonderliches darstellen, als weil ihm diese Thatsache auffallend war? Und wäre sie ihm auffallend gewesen, wenn er selbst mit vollem, kindlichem Gefühle in diesem Glauben gelebt hätte? Wo sagt er von einem Volke: dieses Volk glaubt an die Götter? Dieses mußte sich ihm von selbst verstehen, und ihm ganz in der Ordnung scheinen. Aber der Unsterblichkeitsglaube bei einem andern Volke fiel ihm auf, weil er selbst nicht in diesem Glauben gelebt zu haben scheint.

Sonst schweigt Herodotos über die Unsterblichkeit der Seele, geschweige denn, daß er uns sagt, welche Vorstellung er von dem zukünftigen Leben gehabt habe. Aber selbst dieses Schweigen scheint unsere Ansicht zu bestätigen. Herodotos Weltansicht ruht ganz auf religiöser Grundlage. Während nun sein Glaube an Gott so klar und häufig hervorbricht, so vernehmlich in seinem Geschichtswerke waltet: was sollte denn dem Unsterblichkeitsglauben des unbefangenen Mannes, der sich so harmlos gehen läßt, Stillschweigen auferlegt haben?

Uns kommt es daher wahrscheinlich vor, daß dem Vater der Geschichte der Glaube an Unsterblichkeit abging. Auch wenn sich ihm Gelegenheit darbot, auf ein anderes Leben hinzudeuten, unterläßt er es, seinen Blick auf die Erscheinungen dieses Lebens beschränkend. Mit dem Glauben an die Unsterblichkeit würde auch die dargelegte ausgebildete Theorie der gleichmäßigen Vertheilung der Glücksgüter unter die Menschen nicht zusammenstimmen. Jeder Mensch soll mit jedem andern im Allgemeinen als gleich glücklich anzunehmen sein, und vor dem Tode soll man Niemand glückselig preisen können. Dieß ist die Lehre des Herodotos. Nimmt man dagegen eine Unsterblichkeit an; so kann sich ja Glück und Unglück auch noch jenseits ausgleichen nach dem Tode, und es ist nicht nothwendig, daß schon vor demselben

innerhalb des Lebens, eine solche ausgleichende Gerechtigkeit statt finde. Die ganze Weltansicht des Herodotos scheint den Unsterblichkeitsglauben auszuschließen, oder doch ganz in den Hintergrund zu stellen. Seine religiösen Ansichten werden durch seine Erfahrungen getragen, haften an seinen Beobachtungen. Die gegenwärtige Natur und das Menschenleben sind die Sphären seiner Gedanken- und Gefühlsbewegungen. Und in den Begebenheiten der Natur, in dem Wechsel des Lebens, in den Wundern der Welt verkündigt sich ihm überall die Gottheit und die Möra. Das Göttliche selbst regt sich ihm nur innerhalb seiner Erfahrungswelt, ist eine gegenwärtige, lebendige Naturkraft, wird von ihm selbst geschaut, gehört, erfahren. Wer aber hätte dem Historiker, der nur für das Sinn hat, was er selbst sah oder von Augenzeugen hörte, die Kunde von dem andern Leben gebracht? An welchem Orte wären auch die Seelen? Herodotos' Geographie hat für sie keine Stelle. Die Kenntniß der Erde verdrängte ihm die Unterwelt, wie manchen Neuern die Kenntniß der Welt die Gottheit. Durch die ausgebildete Theorie des Gleichgewichts von Glück und Unglück sind die Widersprüche des Lebens versöhnt, des Daseins Räthsel gelös't. Wie sollte die menschliche Seele ewig dauern, da wir alles Andere verfallen und sterben sehen? Die Erfahrung widerlegt diese Meinung. Was hätten auch die ewigen Götter viel voraus und Eigenthümliches, wenn auch die Sterblichen unsterblich wären? Sich die Unsterblichkeit anmaßen, ist, scheint es, ein sich-Hinüberheben in das göttliche Leben, ist Uebermuth. Der Mensch beginnt und endigt auf Erden sein Dasein.

Daß eine solche Ansicht die des Herodotos war, ist wahrscheinlich. Daß aber der Glaube an die Unsterblichkeit, auch wenn er ihn hatte, auf seine Auffassung und Beurtheilung des Menschenlebens keinen Einfluß äußerte, und keineswegs lebendige, volle Gefühlsüberzeugung geworden

war, steht über allem Zweifel. Wenn Herodotos also auch an die Unsterblichkeit der Seele glaubte, so geht uns dieser Glaube, da er nicht in seine Weltansicht, welche wir zu entwickeln haben, lebendig und bedeutungsvoll eingriff, weiter nichts an.

Die Weltansicht des Menschen ist anders modificirt, jenachdem er die ewige Dauer des Geistes annimmt oder läugnet. Wie verträgt sich aber mit diesem Läugnen des Herodotos' berühmte Ansicht, daß es besser für den Menschen sei, zu sterben, als zu leben, und daß der Tod das größte Gut sei, dessen er theilhaftig werden könne? [4]) Ich kann hierauf nur mit Sokrates aus der Apologie des Platon antworten: [5]) „Auch wenn im Tode keine Empfindung mehr ist, sondern er einem solchen Schlafe gleicht, wo der Schlafende nicht einmal ein Traumgesicht sieht; so wäre der Tod ein wundersamer Gewinn. Denn wenn Jemand die Nacht auslesen dürfte, in welcher er so schlief, daß er kein Traumgesicht sah, und die übrigen Nächte und Tage seines Lebens dieser Nacht entgegensetzen und nun nach reiflicher Ueberlegung sagen sollte, welche Tage und Nächte er besser und angenehmer, als diese Nacht, in seinem Leben verlebt habe; so würde, glaube ich, nicht allein ein gemeiner Bürger, sondern sogar der Großkönig deren sehr wenige gegen die andern Tage und Nächte finden. Wenn nun der Tod etwas der Art ist, so halte ich ihn für einen Gewinn, denn die ganze Lebenszeit scheint auf diese Weise nicht mehr zu sein, als eine Nacht.“ — Dachte sich Herodotos den Tod als einen ungestörten ewigen Schlaf, so mußte der besonnene Greis, wenn er einen ernsten Blick in sein erfahrungsreiches Leben warf, den Tod dem nicht befriedigenden Leben gegenüber, in welchem das Unglück sich immer dem Glück, das Leid der Lust sich anschließt, bei weitem den Vorzug geben.

---

[4]) I. 31. [5]) cap. 32.

§. 10.

Unsere Untersuchung, welche sich vom Göttlichen zum Menschlichen hinüberführen ließ, hat zuerst über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele Auskunft gegeben. Die nächste Frage aber ist die: Wie ist denn nun aber diese sterbliche Menschenseele beschaffen? Welches sind die allgemeinen Eigenschaften des menschlichen Geistes? Aber begreiflicher Weise gibt uns Herodotos hier nur einzelne Notizen und Bemerkungen statt allgemeiner Aufschlüsse. Denn er betrachtet das geistige Leben als Historiker nur in seinen Aeußerungen, nicht in seiner innern Beschaffenheit. Aus seinen einzelnen Erfahrungssätzen würden sich nur mühsam unsichere und vielleicht unzulängliche Schlüsse zum Allgemeinen hin machen lassen, und seine hingeworfenen Gedanken möchten sich schwer zu einem zusammenhängenden Bild zusammenfügen.

Die Seele (ψυχή) scheint sich Herodotos als die natürliche Lebenskraft des Körpers gedacht zu haben. Sie gilt ihm wenigstens auch für das physische Leben. [1]) Die Abhängigkeit des Geistes vom Körper wird ausdrücklich anerkannt in den Worten über Kambyses, welcher von seiner Geburt an mit einer schweren Krankheit behaftet war. Daher, wird hinzugefügt, ist es auch natürlich, daß er auch an der Seele nicht gesund war, da sein Körper an einer so schweren Krankheit litt. [2]) Auch wird an mehreren Stellen einer Abnahme der Geisteskräfte im Alter Erwähnung gethan. [3]) Ueber die verstandlose, rohe Natur- und Körperkraft wird aber die gute, verständige Ueberlegung des Geistes erhoben, welche den größten Gewinn bringe. „Denn wenn auch ein Unglück begegnen sollte, so bleibt der gute Rath nichts desto weniger gut, er ist nur durch das Schicksal besiegt worden; wenn aber dem, welcher sich schlecht be-

[1]) I. 112. IV. 190. [2]) III. 33. [3]) III. 134.

rathen hat, auch das Glück folgt, so hat er einen glücklichen Fund gethan, sein Rath bleibt aber nichts desto weniger schlecht." [4]) Daher wird denn auch das Zögern empfohlen, welches ja ein Akt der Ueberlegung und Berathung ist. Jedes Ding zu übereilen, heißt es, gebiert Fehler, aus welchen großer Schaden hervorzugehen pflegt. Das Zögern aber bringt Nutzen, wenn es einem auch nicht für den Augenblick so vorkommt, so wird man es schon mit der Zeit so finden. [5]) Wie hier das geistige Princip über die rohe, blinde Kraft gestellt und ausdrücklich in sich gelobt wird; so wird auch das jenem dienende Wort und die gemeinschaftliche Verständigung durch die Rede gepriesen. Schön sagt in dieser Hinsicht der spruchreiche Perser Artabanos zum Xerxes: „O König, wenn die sich einander entgegengesetzten Meinungen nicht ausgesprochen werden; so kann man sich nicht die beste heraus wählen, sondern muß sich nach der Einen gesagten richten; werden sie hingegen ausgesprochen, so kann man's. So kann man auch das ungemischte Gold an sich selbst nicht erkennen, reibt man es aber an anderes Gold, so erkennen wir das bessere." [6])

Von den Sinnen wird dem Auge und Ohre der Vorzug gegeben. Wiederum aber werden die Augen zuverlässiger genannt, als die Ohren. [7]) Eine höchst richtige Bemerkung, welche schon deßwegen wahr ist, weil die Ohren in einer innigern Verbindung mit den Affekten stehen, wodurch die richtige Auffassung der Dinge erschwert wird. Auch diese Beobachtung ist aus unserm Schriftsteller entlehnt. Er drückt sie so aus: „Des Menschen Gemüth (θυμός) wohnt in den Ohren. Hört es etwas Gutes, so erfüllt es den Körper mit Wohlgefallen, hört es das Gegentheil, so braus't es auf." [8]) Unter θυμός aber wird, bekanntlich, der unver-

---

[4]) VII. 10, 4. [5]) VII. 10, 6. [6]) VII. 10, 1. [7]) I. 8. [8]) VII. 39.

nünftige Theil der Seele verstanden, in welchem die Affekte wohnen.

§. 11.

Wir fragen jetzt, wie das menschliche Leben nach Herodotos (oder nach der Volksansicht, welcher Herodotos folgt) beschaffen und wie es nicht beschaffen sein solle, d. h. wir sprechen von den menschlichen Tugenden und Lastern.

Da der Mensch durch die Möra, die Götter und seine kurze Lebensdauer, also dreifach beschränkt ist; so hat er vor allem diese Beschränkung anzuerkennen. Nur innerhalb der ihm angewiesenen Grenze kann er ein wahrer Mensch sein. Diese Anerkenntniß aber gibt die Demuth oder Ergebung. Wenn dieselbe, wie bei Tacitus, vornehmlich oder ausschließlich aus dem Gedanken der Kürze und Hinfälligkeit des menschlichen Lebens hervorgeht, hat sie einen mehr weltlichen oder irdischen Charakter. Bei Herodotos aber, welchem sie aus der Idee des Schicksals und der Gottheit entspringt, ist sie religiös, und erscheint als Gottesfurcht und fromme Scheu. Und hier möchte der rechte Ort sein, den wohlthätigen Einfluß der herodoteischen Ansicht von der Glücksvertheilung (§. 6) auf die Sittlichkeit nachzuweisen. Diese Lehre unseres Schriftstellers gibt nicht nur Trost im Unglück (§. 8); sondern sie bewahrt auch den Menschen dann vor Uebermuth und Dünkel, wenn er glücklich ist, indem sie ein ungemischtes Glück als eine Krankheit ansieht, von der man sich heilen müsse [1], und den Genuß des Glücks durch die Furcht mäßigt. Denn nach einem nothwendigen Gesetz folgt auf Glück, Unglück. Wer hoch gestiegen ist, muß eines eben so tiefen Sturzes gewärtig sein. Wer aber das Uebel eines zu großen Glückes dadurch noch vergrößert, daß er in diesem Glücke übermüthig wird, wird

[1]) III. 40. τρόπῳ τῷ ἐξ ἐμεῦ ὑποκειμένῳ ἀκέο.

sich eine um so größere Strafe zuziehen. Nicht leicht empfehlen die Musen des Herodotos eine andere Tugend so sehr, als diesen gemäßigten, die Mitte haltenden Sinn, welcher, wenn irgend eine Tugend das schöne Eigenthum der bessern Hellenen gewesen zu sein scheint, doch mit dem Unterschied, daß diese Tugend des Maßes bei den spätern eine rein sittliche Haltung hat, bei Herodotos aber religiös ist. Kein Laster wird bei ihm als so sträflich und verderblich dargestellt, als Ueberhebung und Hochmuth, als dieses Hinausgehen des Menschen über die Bestimmungen der Möra und der Gottheit. Die meisten Menschen, besonders Könige, welche uns als unglücklich geschildert werden, sind es wegen ihres Uebermuthes. Von Apries heißt es [2]): „Apries soll die Meinung gehabt haben, es könne ihm kein Gott sein Königreich nehmen; so sicher meinte er zu sitzen. Damals wurde er nun aber in der Schlacht besiegt, und nach der Stadt Sais gefangen in eine Wohnung gebracht, welche früher ihm gehört hatte, jetzt aber der Palast des Amasis war." Offenbar wird hier dieser Glückswechsel als Folge jenes Hochmuthes dargestellt, in welchem wir eine Thorheit, Herodotos einen Frevel findet. Aus derselben Ansicht ist der schon oben, zu einem andern Zweck, herbeigezogene Ausspruch hervorgegangen [3]): Nach der Abreise des Solon kam über den Krösos eine große Strafe von Gott, wie es zu vermuthen ist, weil er sich für den glückseligsten aller Menschen hielt. Wir würden diese Meinung des Krösos belächeln, bei dem frommen Herodotos ist auch sie schon ein strafbares Hinübergreifen des Menschen in ein fremdes, göttliches Gebiet. Wenn er nun seine religiöse Scheu so weit ausdehnt, daß sich der Mensch schon durch unfromme Worte und Meinungen in ein jähes Verderben stürzt; so müssen natürlich den Werken der Gottlosigkeit, — der Bestechung

---

[2]) II. 169. [3]) I. 34.

der Pythia, der Plünderung eines Tempels, der Anzündung eines Haines [4]), den Handlungen, durch welche der Mensch eine Blutschuld (ἄγος) auf sich ladet [5]) und ähnlichen thätlichen Eingriffen in die Rechte und das Heiligthum der Götter, die schwersten Strafen folgen. Daß der Mensch aber eben so sehr durch Worte als Handlungen gegen die Götter freveln könne, geht nicht allein aus den Strafen hervor, welche dem Meineid folgen; sondern wird auch durch den Gott selbst mittelst der Orakelsprüche ausdrücklich gelehrt. Als nemlich die Kymäer den Gott zu Branchidä wegen der Auslieferung des Paktyas, welcher sich in ihren Schutz begeben hatte, an die Perser befragten, — so befahl er die Auslieferung, erklärte sich aber später dahin, er habe diesen Befehl gegeben, um die Kymäer ins Verderben zu stürzen, da sie sündhafter Weise das Orakel befragt hätten, ob sie einen Schützling ausliefern sollten. [6]) Der Sinn dieses Ausspruches aber wird trefflich erläutert durch einen ähnlichen der Pythia, welchen diese dem Lacedämonier Glaukos auf seine Frage, ob er anvertrautes Geld durch einen Meineid behalten dürfe, ertheilt, indem sie ihm und seinem ganzen Geschlecht schon wegen der ungeziemenden Frage Vertilgung prophezeit, „denn den Gott versuchen und die That, gelte gleich viel. [7])

Wir Neuern mögen in Allem, was göttliche Dinge betrifft, richtigere und viel mehr erleuchtete Ansichten und Begriffe haben, als Herodotos; aber die Eindrücke dieser Ansichten auf unser Gemüth und Gefühl werden nicht leicht stärker, ebenmäßiger und umfassender sein können. Des Geschichtschreibers Werk ist den Musen geweiht, und wenn wir es lesen, wird es uns andächtig zu Muth. Wir befinden uns im Tempel dieser Gottheiten und fühlen ihre lebendige

---

[4]) VI. 75. [5]) VI. 91. [6]) I. 159. [7]) VI. 86.

Gegenwart. — Es war aber auch zu keiner Zeit und unter keinem Volke mehr nöthig, durch Lehre und Beispiel die fromme Scheu zu empfehlen, als in Herodotos' Zeitalter unter den Hellenen, von denen die große Masse des Volks (auf welche seine Geschichten berechnet waren) durch das Hochgefühl und die Beglückungen der jüngst erstrittenen, aufblühenden Freiheit nicht selten zu jugendlichem, leichtsinnigem Uebermuthe fortgerissen sein mochten.

Diese im Gemüthe lebende Frömmigkeit mit ihrem heiligen Schauer der Demuth (zu welcher sich die Glaubenslehre verhält, wie die Grammatik zur Sprache) ist eine der frühsten unter allen Tugenden, welche sich aus unserm Geiste hervorbilden. Wenn auch die übrigen Tugenden wissenschaftlich nicht alle auf die Frömmigkeit zurückgeführt werden können; so bildet diese doch zuerst sich zu einer gewissen festen Gestalt aus.

Dieser Frömmigkeit scheint der Muth und die Tapferkeit (ἀνδραγαθία) entgegengesetzt zu sein, da diese aus dem Gefühl der Kraft, jene der Hülfsbedürftigkeit hervorgeht. Dessenungeachtet hat die Frömmigkeit ursprünglich beim rohen Menschen keine andere Bedeutung, als die mangelhafte Tadferkeit zu ergänzen. Wo die eigne Kraft nicht ausreicht, da zieht der Mensch die Götter in sein Interesse. Wo er selbst sich zu handeln und etwas auszuführen zu schwach fühlt, da bittet er die Götter, für ihn zu sorgen. Sie sind die Diener des engen, augenblicklichen Bedürfnisses, des flüchtigen Vortheils. So noch bei Homeros, während die Götter bei Herodotos schon über einzelne Hülfsleistungen erhaben und die Vollstrecker der Glückseligkeitstheorie, also eines allgemeinen Gesetzes sind. Tapferkeit und Frömmigkeit sind die sich ergänzenden, frühsten Tugenden. Durch die Tapferkeit wird der Mensch seiner Kraft inne, durch die Frömmigkeit sucht er sich selbst durch höhere Wesen zu vervollständigen. Tapferkeit brachte dem hellenischen Leben

seinen Freiheitssinn, seine Beweglichkeit und Rüstigkeit; Frömmigkeit demselben seine Mäßigung, Gerechtigkeit und sittliche Scheu. Ohne Frömmigkeit wäre es unmenschlich und wild geblieben, ohne Tapferkeit weichlich und knechtisch geworden. Mit einem Worte: beinahe die ganze edle Gestaltung des Griechenlebens scheint aus dieser doppelten Quelle geflossen zu sein, und dem, welcher zugleich tapfer und fromm ist, scheint jede andere Tugend von selbst zuzufallen.

Durch den rohen Zustand der Gesellschaft und die noch nicht überwältigten Naturkräfte wird diese Tapferkeit stets in Anspruch genommen und in Uebung erhalten. Jagd und Krieg sind ihre ersten großen Wirkungsfelder. Weil es vorzugsweise der Mann ist, welcher ihrer zum Kampf oder zur Selbstvertheidigung bedarf, ist sie die männliche Tugend und wird als solche (ἀνδρία) in der Sprache bezeichnet. Wer tapfer ist, wie Hegesistratos, welcher sich selbst, der Rettung aus dem Gefängniß wegen, den Fuß abschneidet, thut ein mannhaftes (ἀνδρειότατον) Werk. [8]) Diese männliche Tugend muß aber auch, weil sie so frühe und so glänzend [9]) hervortritt, als die sittliche Güte und Tugend überhaupt gedacht werden. Der tapfere Mann ist daher der gute [10]), wie z. B. der genannt wird, welcher die Knechtschaft von sich abwirft und für die Freiheit kämpft [11]), und die Tapferkeit ist vorzugsweise die Tugend (ἀρετή) [12]), so wie anfänglich die Schlechtigkeit auf die Vorstellung der Feigheit beschränkt ist. Die engbegränzte Anschauung der Art erweitert sich allmählig zum Begriff der Gattung [13]), und das gleiche Wort begleitet den Gedanken in seinem Auf-

[8]) IX. 37. [9]) I. 174. λαμπρὸν ἔργον ἀποδεξάμενοι. [10]) I. 169, ἀγαθός. [11]) I. 95. [12]) I. 176. [13]) V. 42, wo die ἀνδραγαθία die männliche Vollkommenheit ist, welche Dorieus hatte, ὁ τῶν ἡλίκων πάντων πρῶτος.

steigen vom Besondern zum Allgemeinen. Unserm Historiker aber hat sich der Begriff der Tapferkeit selbst theils erweitert, so daß er auch eine Tapferkeit des Ausharrens (λιπαρεῖν) und Duldens kennt, theils vergeistigt, indem er eine Tapferkeit aus eignem Antrieb, wie sie die Hellenen zum Heldenkampf führte, von einer andern aus Furcht und Eigennutz unterscheidet. Aus Furcht vor Xerxes' Strafen, aus Hoffnung der verheißenen Belohnungen sind die Perser tapfer, nicht aus eignem Drang des Gemüthes. [14])

§. 12.

Wie sich nun aus den bezeichneten zwei Tugenden die übrigen entwickeln oder sich zu ihnen verhalten, ist eine Frage, welche unsere, sich auf Herodotos beschränkende Untersuchung überschreitet. Doch möge uns der allgemeine Gedanke erlaubt sein (welcher die Unbefangenheit unserer Erörterungen nicht lähmen kann), daß die Tugend der Gerechtigkeit gleichsam von selbst entsteht, wo Tapfere im gesellschaftlichen Leben mit einander verbunden sind. Denn der eine ist hier gezwungen, des Andern Rechte zu achten, welche dieser sich nicht entreißen läßt, und es entsteht durch wechselseitige Beschränkung ein gewisses Gleichgewicht der Kräfte, welches sich durch Sitte und Gesetz zur Gerechtigkeit ausbildet. Daher kann sich in einem Volke, von welchem der eine Theil Sieger, der andere Besiegte sind, welches also aus Tapfern und Feigen zusammengesetzt ist, die Gerechtigkeit entweder gar nicht, oder nur nach Jahrhunderten entwickeln, wenn der besiegte Stamm zur Selbstständigkeit erstarkt ist. Wie es sich mit diesem Ursprung der Gerechtigkeit (bis zu welchem aber die Vorstellungsweise des Herodotos nicht zurückgeht) auch verhalte; so wird diese friedliche Tugend des Verkehrs von dem Altvater der Geschichte nach

---

[14]) VIII. 10. 15. 86.

der Frömmigkeit am häufigsten genannt, am höchsten gestellt und im weitesten Umfange gefaßt, so daß man in dieser ganzen Behandlungsweise den Einfluß einer sittlich ausgebildeten Gesellschaft auf seine Ansicht kaum verkennen kann.

Wie hoch Herodotos die Gerechtigkeit stellt, legt er von seinem religiösen Standpunkte aus dadurch an den Tag, daß er es ausdrücklich als seine Ansicht (γνώμη) hervorstellt, auf große Ungerechtigkeiten folgten große Strafen der Götter [1]), gerade so, wie er an vielen andern Stellen die Gottlosigkeit in Verbindung mit der göttlichen Strafe setzt. Er kann nach seiner Weise die Gerechtigkeit nicht mehr feiern, die Ungerechtigkeit nicht mehr tadeln, als indem er jene bei den Göttern beliebt, diese bei ihnen verhaßt darstellt. Denn in dem den Göttern geliehenen Urtheil spiegelt sich das eigne ab.

Die Gerechtigkeit nun beschränkt sich nicht auf unsern Verkehr mit einzelnen Menschen, sondern man kann auch gegen den ganzen Staat gerecht oder ungerecht sein. Kadmos von Kos legte die von seinem Vater erhaltene und wohlbefestigte Tyrannis nieder, freiwillig, ohne bevorstehende Gefahr, sondern aus Gerechtigkeit. [2]) Die Tyrannis, welche die Freiheit aufhebt, ist also eine Ungerechtigkeit; und diejenigen, welche ihr Vaterland unterjochen, sind sehr ungerechte, diejenigen, welche es befreien helfen, sehr gerechte Menschen. [3]) In ähnlichem Sinne sagen die Aethioper zu den Spionen des persischen Königes: Euer König ist kein gerechter Mann, denn wenn er gerecht wäre, so hätte ihn nicht nach einem andern Lande, als nach dem seinen gelüstet, und er würde nicht Menschen in die Knechtschaft geführt haben, von denen er nicht beleidigt worden ist. [4])

Begleiten wir nun die Gerechtigkeit auf die engere Sphäre des Betragens der Privatpersonen unter einander,

---

1) II. 12. 2) VII. 164. 3) VII. 51. 4) III. 21.

so finden wir das griechische Wort (δικαιοσύνη) in einem weitern Sinn gebraucht, als ihn das deutsche hat. Der ist der gerechteste Mann, welcher sich nicht bestechen läßt und auch andere vor der Möglichkeit der Bestechung bewahrt. [5]) Auch ist das unter den gerechten Thaten nicht die geringste, wenn einer die anvertrauten Gelder, ungeachtet er es kann, nicht unterschlägt [6]), denn es ist gut, über ein Unterpfand keine andere Gedanken zu haben, als es auf die Zurückforderung herauszugeben, da schon die böse Absicht die Strafe der Götter verursacht. [7]) Als eine Gerechtigkeit ist auch die Bestrafung des erlittenen Unrechts (das τιμωρέειν) aufgefaßt, da diese etwas Schönes ist [8]), daher auch keineswegs diese Bestrafung oder Rache als etwas den Göttern Verhaßtes gedacht wird, sondern nur die übermäßige Rache (αἱ λίην ἰσχυραὶ τιμωρίαι.) [9]) Ferner ist es gerecht, für die Freiheit zu kämpfen. [10]) Endlich hat sich Herodotos auch den Gehorsam, wenigstens gegen die Eltern (wohl auch gegen die Gesetze des Vaterlandes?) als eine Gerechtigkeit gedacht, denn wenn er sagt [11]): Viele ziehen ihre Neigung der Gerechtigkeit vor, so versteht er nach dem Zusammenhange dieses Ausspruches mit dem Vorhergehenden, in dieser Stelle unter Gerechtigkeit den Gehorsam gegen den Vater. Endlich dachte sich Herodotos auch das Worthalten als eine Gerechtigkeit. Dieß sieht man daraus, daß Dareios den Tyrannos von Zanklä, Skythes, welcher sich zu ihm geflüchtet hatte, später mit des Königs Erlaubniß nach Sikelia ging und von da wieder zum König zurückkehrte, „für den gerechtesten Mann“ hielt von allen, welche aus Hellas zu ihm heraufgekommen waren. [12]) Man muß nämlich ergänzen, daß Skythes sein Wort gegeben hatte, wieder nach Persien zurückzukehren, wie früher der Arzt Demo-

---

5) III. 148. 6) VII. 164. 7) VI. 86. 8) VII. 11. 9) IV. 205. 10) VII. 51. 11) III. 53. 12) V. 24.

kedes [13]) und Histiäos [14]), welche aber ihr Versprechen nicht erfüllten. Mit Beziehung auf die Wortbrüchigkeit dieser beiden Männer nennt Dareios den Skythes „den gerechtesten Mann." So wird auch der König Demaratos von Xerxes ein wackerer (ἀγαθός) Mann genannt, weil er ihm die Wahrheit gesagt habe. — Die Ungerechtigkeit aber ist nicht auf Betrug und Gewaltthätigkeit [15]) beschränkt, sondern auch derjenige ist ungerecht, welcher dem Böses zufügt, von dem er Gutes empfangen hat [16]), und die Verläumdung ist deßwegen so abscheulich, weil sie zwei Menschen enthält, welche Unrecht thun und einen, welchem Unrecht geschieht, denn der Verläumder thut Unrecht, indem er einen nicht Anwesenden beschuldigt, und Unrecht thut auch der, welcher glaubt, ehe er die Sache genau erforscht hat; dem Abwesenden aber, von dem die Rede ist, geschieht darin Unrecht; daß er von dem einen verläumdet und von dem andern für schlecht gehalten wird. [17]) Auch fallen die Geringschätzung und der Uebermuth, welche die Quellen vieler Gewaltthätigkeit sind, unter die Vorstellung der Ungerechtigkeit [18]), indem sie sich auf Unkosten Anderer etwas herausnehmen, was ihnen nicht zukommt.

Nach diesen Andeutungen möchte die Gerechtigkeit sehr umfassend und fein gehalten sein, denn die Ungerechtigkeit erstreckt sich über Betrug, Untreue und Gewaltthätigkeit hinaus auf jedwede Tyrannei, auf Bestechung, Ungehorsam, Uebermuth und dehnt sich bis zum Undank und zur Verläumdung aus. So wahr ist es, daß dem gesunden Geiste auch ohne Reflexion sich die sittliche Weisheit enthüllt, und daß die Philosophie nichts ist, als eine höhere Selbstbesinnung über das, was auch ohne sie im Geiste lebt. Nur darin möchten sich in dieser Hinsicht der Philosoph und der

---

[13]) III. 135. [14]) V. 106. [15]) I. 130. [16]) II. 119. [17]) VII. 10, 7. [18]) VI. 87. 137.

Historiker von einander unterscheiden, daß dieser sich seine Ueberzeugung und die in ihm lebende Wahrheit, mit Thatsachen verbunden und im Besondern, jener eben dieselbe getrennt (abstrakt) und im Allgemeinen ausspricht.

Dagegen finden wir die Freundschaft und Liebe, im Verhältniß zur Gerechtigkeit, in den Hintergrund gestellt, sei es aus der Ansicht, daß den Gerechten die Freundschaft gleichsam als Lohn von selbst zufalle, sei es aus dem verwandten Gedanken, daß auf sie nicht so viel ankomme, als auf die Gerechtigkeit. Doch finden wir auch der Freundschaft Werth herrlich anerkannt, z. B. in den Worten: ein befreundeter Mann, welcher verständig und wohlwollend ist, sei der kostbarste Schatz. [19])

Wenn wir oben die Tapferkeit der Frömmigkeit gleichsam entgegensetzten, so folgt, daß die letztere auf die erstere sich nicht wohl wird ausdehnen können. Gerecht hingegen kann der Mensch mit einem religiösen Gefühl, einer frommen Scheu sein, denn Gerechtigkeit und Frömmigkeit sind darin mit einander verwandt, daß beide eine Mäßigung fordern (diese gegen die Götter, jene gegen die Menschen). Daher wird auch die Vorstellung „gerecht sein" in religiöser Bedeutung gebraucht. Kleomenes hält es nicht für recht (οὐ δικαιεῦν), einen Versuch auf die Stadt Argos zu machen, ehe er das Opfer befragt und erfahren hätte, ob der Gott sie ihm übergeben wolle oder ihm entgegenstehe [20]), und eben so halten es die Frauen der Kyrenäer, im religiösen Sinn, für unrecht, wegen der ägyptischen Isis Kühe zu essen. [21]) Je mehr aber das, was der Bürger gegen den Mitbürger nicht thun durfte, durch (äußere) Staatsgesetze bestimmt wurde, desto mehr mußte die Gerechtigkeit dem innern Gefühle der Religiosität entzogen und eine nur menschliche Tugend werden. Ueberall aber, wo

---

[19]) V. 24. [20]) VI. 82. [21]) IV. 186.

das Recht des Menschen weniger oder gar nicht durch Verträge verwahrt ist, oder wo die Verletzung der Pflicht durch die Größe des Frevels die festgesetzte Strafe überschreitet, und über die äußere Erfüllung der Regel hinaus die Güte der Gesinnung als Hauptsache gefordert wird, oder wo nicht ein menschlicher Vertrag, sondern ewige Bande der Natur und göttliche Gesetze das zur Handlung Bestimmende sind: da waltet fortwährend der Geist der Frömmigkeit. Es tritt daher zwischen die Religiosität und die Gerechtigkeit, gleichsam als verbindendes Mittelglied und halb bürgerliche, halb religiöse Tugend, eine Art göttlicher oder (was dasselbe ist) natürlicher Gerechtigkeit, welche die Griechen ὁσιότης nennen. Diese Tugend ist zwar auch rein religiös, z. B. wenn der Priester der Here dem Kleomenes sagt, es sei für einen Fremden nicht fromm gehandelt (οὐχ ὅσιον), in deren Tempel zu opfern [22]); aber sie bewegt sich doch schon bei Herodotos mehr in dem Verhältniß der Menschen unter einander. Diese schöne Tugend der ὁσιότης, welche die Gerechtigkeit ergänzt, und menschliche Verhältnisse mit tieferm, ahnungsvollem Geiste, von einem höhern Standpunkte und nach einem ganz andern Maßstabe beurtheilt, als der Buchstabe des Gesetzes ist, sie verpflichtet die Mutterstadt auch noch über die geschwornen Eide hinaus, nicht gegen die Tochterstadt zu Felde zu ziehen [23]) und legt dieser also ein noch mehr bindendes Gesetz auf; sie waltet in dem Wechselverhältniß der Kinder und Eltern zu einander, so daß der Vater, welcher eine unnatürlich grausame That gegen die eigne Tochter beginnt, gegen dieses göttliche Naturrecht sich versündigt [24]); und sie ist das Tugendgesetz zwischen Geschwi-

---

22) VI. 81. 23) III, 19. ὁρκίοισί τε γὰρ μεγάλοισι ἐνδεδέσθαι, καὶ οὐκ ἂν ποιέειν ὅσια ἐπὶ τοὺς παῖδας τοὺς ἑωϋτῶν στρατευόμενοι. Vergl. VIII. 22. 24) IV. 154. ἔργον οὐχ ὅσιον ἐμηχηνᾶτο ἐπὶ τῇ θυγάτρι.

stern und Verwandten, denn wer z. B. durch seines eignen Bruders Hand umkommt, stirbt durch einen unnatürlichen Mord. [25]) Aber auch über diese Verwandtschaft einzelner Menschen und ganzer Völker hinaus erstreckt sich dieses göttliche Recht. Es bestimmt auch unser Handeln gegen die Gastfreunde und die Schutzflehenden, denn diese sind ja durch die Götter geleitet und den Menschen empfohlen, und für sie spricht nicht mehr eine menschliche Satzung. — Diese Tugend spricht daher aus den Worten des Pausanias, mit welchen er das zu ihm aus der Gefangenschaft der Perser sich flüchtende Weib von Kos empfängt: Habe guten Muth, Weib, du bist ja eine Schutzflehende, und wenn du dazu noch die Wahrheit sagst, und eine Tochter des Hegetorides von Kos bist, welcher mein bester Gastfreund ist von allen Einwohnern jenes Landes — [26]); und schon die Frage, ob sie dieselbe verletzen dürften, stürzt die Kymäer in Gott=verhängtes Unglück. [27]) Dieselbe Tugend übt derselbe Pausanias sogar gegen getödtete Feinde. Ein Aeginate räth ihm, den Leichnam des persischen Anführers Mardonios zu schänden. Aber Pausanias sagt: Das geziemt sich mehr für Barbaren, als für Hellenen, und schon an jenen tadeln wir es. Ich möchte um diesen Preis den Beifall der Aeginaten und derer nicht, denen dasselbe gefällt, was jenen: mir genügt's, den Spartiaten zu gefallen, indem ich das, was vor Gott gerecht (*ὅσιον*) ist, sage und thue [28]), — in welchem Ausspruch ohne Zweifel dieses „vor Gott gerechte" den (religiösen) Bestimmungsgrund seiner Weigerung enthält. Hier, wo die positiven Gesetze schweigen, würde etwa ein Römer das Rechte gethan haben, weil er gefürchtet hätte, durch eine Schändung des Leichnams seine eigne Ehre zu verletzen, Pausanias hingegen enthält sich derselben Hand-

---

25) III. 65. *ἀνοσίῳ μόρῳ*. 26) IX. 76. 27) I. 159. 28) IX. 79.

lung, weil sie wider das göttliche Recht (das ὅσιον) ist. Daß aber endlich das vor Gott Ungerechte (das dem göttlichen Recht Widerstreitende, ἀνόσιον) da eintritt, wo die Ungerechtigkeit auf ihrem höchsten Grade erscheint, zeigt sich in dem Beispiele des Alexandros, welcher, indem er seines Gastfreundes Menelaos Weib entführt und Schätze stiehlt, die frevelhafteste Handlung (ἔργον ἀνοσιώτατον) vollbringt [29]), wie in der gottlosen That (οὐχ ὅσιον πρῆγμα) des Orötes, der ohne erlittene Kränkung den Polykrates von Samos auf eine tückische Weise in die Schlinge lockte und eines greulichen Todes sterben ließ. [30]) So auch ernährt sich Panionios von Chios, welcher schöne Knaben zu bekommen suchte, dieselben verschnitt und in Sardes und Ephesos um vieles Geld verkaufte, von einem verruchten (ἀνόσιος) Handel, und treibt das schändlichste (ἀνοσιώτοτος) Handwerk. [31]) Endlich wird Xerxes, welcher die Heiligthümer zerstört, die Götterbilder verbrennt und sogar das Meer geisselt, mit gleichem Ausdrucke ein gottloser Frevler genannt. [32]) Uns Deutschen aber möchte es unmöglich sein, das griechische ὁσιότης (so wenig, als den engern lateinischen Begriff pietas) durch ein ganz entsprechendes Wort zu übertragen, denn der christlich-moderne Gedanke bewegt sich hier von einem verschiedenen Gesichtspunkte aus und ist anders gegliedert; aber auch bei uns geht der Gerechtigkeit eine nahverbundene, ergänzende, obgleich nicht religiöse Tugend zur Seite, nämlich die Billigkeit.

§. 13.

Die aus Herodotos dargestellten Schwestertugenden, die ältere Frömmigkeit und die jüngere Gerechtigkeit, sind mit

---

[29]) II. 114. 115. Der Gastfreund ist zum Wohlwollen gegen seinen Gastfreund verpflichtet, VII. 237. [30]) III. 120. [31]) VIII. 105. 106. [32]) VIII. 109. ἀνόσιόν τε

einer dritten, der Mäßigung, so enge verbunden, daß die Ausbildung jener diese als Grundlage voraussetzt. Ein gerechtes und frommes Leben kann sich nur da gestalten, wo übermüthige und anmaßende Aufwallungen im Zaum gehalten und unterdrückt werden. Das Gebot der Gerechtigkeit ist daher auch bedingt durch das der Mäßigung oder Selbstbeherrschung, so wie die rohen Begierden am frühsten durch Religion besänftigt und durch die Rechtsformen der Gesellschaft gezähmt werden. Der Mäßige [1]) ist der seines Verstandes Mächtige [2]), und er bändigt und nimmt sich zusammen [3]), indem er die Begierde, die immer mehr will, als die Gegenwart bietet [4]), den Zorn, welcher zu schmählichen Worten [5]), wie zu schmählichen Thaten gegen Götter und Menschen [6]) treibt, und sinnliche Begierden, wie die Neigung zum Trunk [7]), niederhält. Der Unmäßige dagegen unterliegt [8]) seinen Gemüthsaufwallungen [9]), er ist seines Verstandes nicht mehr Herr [10]), und befindet sich im Zustande eines für den Augenblick Rasenden [11]), welcher Zustand in einen bleibenden Wahnsinn übergehen kann. Ein solcher Wahnsinn rührt aber oft aus körperlichen Ursachen her, wie beim Kambyses [12]), oder er ist eine von Gott verhängte Strafe, wie beim Kleomenes von Sparta. [13]) In Herodotos sittlich gesunder Zeit hatte aber diese Mäßigung noch einen engern Spielraum, weil noch keine Entartung, wie kein willkührlicher Zwang der Gesellschaft entweder die natürlichen Triebe zu einer ungebührlichen Heftigkeit gesteigert, oder früher unbekannte, widernatürliche Lüste er-

---

καὶ ἀτάσθαλον, vergl. VII. 35. βάρβαρά τε καὶ ἀτάσθαλα. [1]) σωφρονῶν, III. 15. [2]) φρενήρης, IX. 55. [3]) ἴσχει καὶ καταλαμβάνει ἑαυτόν, III. 36. [4]) VII. 16. 1. [5]) VII. 13. [6]) III. 35. VII. 35. [7]) Ebend. [8]) εἴκειν, VII. 18. [9]) ἡ νεότης ἐπέζεσε, VII. 13. [10]) οὐ φρενήρης, παραφρονέων, III. 35. [11]) μαινόμενος, IX. 55. [12]) III. 35. [13]) Ebend.

zeugt hatte; und von der andern Seite hat sich begreiflicher Weise diese Mäßigung auch noch nicht zu einer, das ganze Leben umfassenden Wohlgestalt der Seele ausgebildet, wie die σωφροσύνη bei Platon. Der Zorn ist der am häufigsten vorkommende Feind, welchen die Mäßigung bei Herodotos zu bekämpfen hat.

Wie nun diese Tugend einerseits mit der Frömmigkeit und Gerechtigkeit, so hängt sie andererseits auch mit der Weisheit zusammen, von der wir jetzt noch zu sprechen haben. Diese theoretische Tugend der Einsicht und des Verstandes, wie sie Aristoteles im Gegensatz zu der praktischen Tugend nennt, zeigt ihren innigen Zusammenhang mit der Mäßigung augenscheinlich dadurch, daß es eigentlich der Verstand ist, welcher den Zorn bändigt und alle Begierden beherrscht. Daß der hellenische Geist die Mäßigung als ein Werk des Verstandes ansah und beurtheilte, beweis't sich augenscheinlich durch die sprachlichen Ausdrücke, durch welche diese Tugend charakterisirt wird. Die Ausdrücke: „seines Verstandes mächtig sein, sich in seiner Gewalt haben, sich zusammennehmen, und, seinen Begierden nachgeben und seines Verstandes nicht Herr sein“ [14]), beziehen sich alle auf die Kraft der Einsicht im Gegensatz gegen die unverständigen Gemüthsaufwallungen. So rufen die Gebote der Frömmigkeit und der Gerechtigkeit, welche Mäßigung fordern, den Menschen zum Verstandesgebrauch auf, durch welchen jene allein entsteht, und die verständige Kraft der Einsicht verbreitet sich von der Mäßigung aus durch die ganze Welt des sittlich Guten, da ja auch die Tapferkeit gemäßigt werden muß. Wie sich aber auf diese Weise im innern Geistesleben der Verstandesthätigkeit ein Spielraum eröffnet, so wird dieselbe auch durch die verständig zu überwältigende Natur und durch die verständig zu regelnde Ge-

---

[14]) Siehe oben S. 57.

sellschaft nach außen gezogen, und die Erkenntniß erhält eine selbstständige Ausbildung, welchem Geistesvorzug die Hellenen in sich einen hohen Werth und den Namen einer Tugend beilegten.

Das Wort Weisheit (σοφίη) hat seiner Bedeutung nach einen so weiten Spielraum, daß man auch in dieser eigentlich hellenischen Tugend den niedrigen Ursprung nicht verkennen kann. Denn es wird von jeder Geschicklichkeit, welche etwas auszuführen versteht, von jeder Klugheit, List und Schlauheit, welche im Leben zu ihrem Zweck zu gelangen wissen, gebraucht.[15]) Den Phönikern, welche einen Graben gut zu graben wissen, wird „Weisheit" beigelegt[16]), und Dejokes, welcher, um zur Oberherrschaft zu gelangen, also wegen eines eigennützigen Zweckes, Gerechtigkeit übte, wird ein „weiser Mann" genannt.[17]) Doch erhob sich diese „Weisheit" von ihren ersten sinnlichen und rohen Anfängen schon frühe zu einer in sich selbst geltenden Tugend. Zeugen deß sind der Skythe Anacharsis[18]), die Weisen Thales und Solon[19]), und ihr großer Nachfolger, Herodotos selbst, welche lange, gefahrvolle, beschwerliche Reisen in fremde Länder unternahmen, um sich Kenntnisse und Geisterbildung — Weisheit zu sammeln.[20]) Ein wunderbarer Drang, der den Menschen über das Thier erhebt, und im Alterthum den Hellenen von dem Barbaren scheidet, der unerklärliche Wissenstrieb! Diese Weisheit besteht aber nicht allein in der Beobachtung (θεωρίη), sondern auch in der Zurückführung der beobachteten Thatsachen auf die nicht in die Augen fallenden (ἀφανής) Gründe. So forschen die Hellenen, welche sich „durch Weisheit auszeichnen wollen", den „verborgenen Gründen" nach, warum der Nil jährlich Aegypten überschwemmt, und Herodotos selbst gibt einen Grund

---

15) I. 124. VII. 194. V. 50. 16) VII. 23. 17) I. 96.
18) IV. 76. 19) I. 30. 20) σοφίης, θεωρίης ἕνεκεν.

an. [21]) Besteht daher die Weisheit in einer verständigen Auffassung und Beurtheilung der Natur und des Lebens; so können natürlich die Aegypter, welche die Geschichten der Vorzeit nur im Gedächtnisse fortpflanzen [22]), nicht weise genannt werden, sondern sie heißen nur die gelehrtesten, die am meisten wissenden (λογιώτατοι) Menschen.

Die herodoteische Weisheit selbst aber wird dem Menschen durch besonnene Auffassung und Erklärung dessen, was er sieht und hört, oder was ihm widerfährt: sie ist wesentlich Erfahrungserkenntniß. Doch hat der Historiker auch schon von einer andern Erkenntniß wenigstens eine Ahnung. Der Erfahrungserkenntniß nämlich wird die dem Menschen inwohnende Weisheit entgegengesetzt (die σοφίη οἰκηΐη), welche aus eignem Nachdenken hervorgeht, und auf welche für die Beurtheilung einzelner Lebensverhältnisse wenig Werth gelegt wird. [23]) Irre ich nicht, so hatte sich dem Herodotos schon der Unterschied zwischen Erfahrungs- und Vernunfterkenntniß in das (niedere) Bewußtsein gedrängt, und es liegen hierin schon die verhüllten Keime der griechischen Philosophie.

Welchen Werth Herodotos dieser aus der Erfahrung geschöpften Weisheit mit ihrer Ueberlegung und Berathung auch für das Leben zutheilt, geht, anderer Stellen nicht zu erwähnen, daraus hervor, wenn er spricht: ein wohlberathenes Unternehmen pflegt gewöhnlich einen herrlichen Ausgang zu haben [24]), oder auch: wenn die Menschen einen

---

[21]) II. 20. 24. [22]) II. 70. μνήμην (wie Schweighäuser richtig erklärt: memoria rerum gestarum aut observatarum) ἀνθρώπων πάντων ἐπασκέοντες μάλιστα. II. 3. [23]) VII. 10, 3. Die Worte des Artabanos: „Ich schließe dieß nicht aus meinem eignen Kopf (σοφίη οἰκηΐη)", beziehen sich auf den vorhergehenden Satz des Mardonios: „Durch den Versuch (ἀπὸ πείρης) pflegt der Mensch Alles zu erreichen", c. 9. [24]) VIII. 157.

vernünftigen Rathschluß fassen, so pflegt es ihnen beinahe immer gut auszuschlagen; fassen sie aber einen unvernünftigen Rathschluß, so pflegt auch die Gottheit nicht das menschliche Beginnen zu fördern. [25])

In der Anwendung des Verstandes auf das Handeln will Herodotos ein Maß gehalten wissen. Denn wenn man bei jedem Vorfalle Alles bedenken wollte, würde man gar nicht zum Handeln kommen. Aus dem Bedenken, nimmt er an, entstehe die Bedenklichkeit und Furcht, und es sei besser, Alles herzhaft anzugreifen, und eher die Hälfte der Gefahr zu dulden, als Alles vorher zu fürchten und kein Unglück zu erleiden. Das Unfehlbare könne der Mensch doch nicht wissen. So erlange der Thatkräftige gewöhnlich den Gewinn, der Allzubedächtige und Zaudernde gewöhnlich nicht. [26]) Wir finden in diesen dem Xerxes in den Mund gelegten Worten eine höchst besonnene Abgränzung der Klugheit gegen die Tapferkeit. Allzu feine Klugheit zernichtet die Tapferkeit und hält von großen Unternehmungen ab, welche immer mit großen Gefahren verbunden sind.

Wie Herodotos das geistige Princip über die physische Kraft erhebt [27]), so erkennt er auch dem weisen Worte einen großen Werth zu. Man kann nicht allein durch Thaten, sondern auch durch ausgesprochene Meinungen (γνῶμαι) berühmt werden, wie der später vertriebene spartanische König Demaratos [28]), von dem uns der Historiker selbst merkwürdige Reden gegen Xerxes aufbewahrt hat, denn es gibt bewunderungswürdige Reden, wie es bewunderungswerthe Thaten gibt. [29]) Daher hat Herodotos, der sich in dem, was er für seine Geschichten auswählte, überhaupt durch das Merkwürdige (θαυμαστά) bestimmen ließ [30]), auch viele

---

[25]) VIII. 60. [26]) VII. 50. [27]) III. 127. ἔνθα γὰρ σοφίης δέει, βίης ἔργον οὐδεν. [28]) VI. 70. [29]) VII. 135. [30]) I. 1.

merkwürdige Aussprüche aufgezeichnet [31]), damit diese so wenig, als die Handlungen, in Vergessenheit geriethen, und hat überall den Erzählungen seine eigne Weisheit eingeflochten und sie mit seiner Gesinnung ausgeschmückt.

§. 14.

Die bisher geschilderten Tugenden der Frömmigkeit, der Tapferkeit, der Gerechtigkeit, des göttlichen Naturrechts, der Mäßigung und der Weisheit sind es, welche der Vater der Geschichte am meisten nennt und hervorhebt. Bei andern Völkern traten einzelne dieser Tugenden mit Beeinträchtigung der übrigen oder einer der übrigen hervor, z. B. bei einigen asiatischen Völkern die Frömmigkeit mit Zurückdrängung der Tapferkeit, bei den Römern hingegen das tapfere Ehrgefühl mit Zurückschiebung der Weisheit. Dem hellenischen Volksgenius war es vergönnt, alle diese Tugenden in ebenmäßiger, natürlicher Entfaltung an den Tag treten zu lassen. Die Schule aber hat später das, was ihr das lebendige Bewußtsein des Lebens schon vorgebildet hatte, in die Sprache des Verstandes (der Reflexion) übersetzt, und aus diesen Volkstugenden die berühmten Kardinaltugenden entstehen lassen. Bei Xenophon finden wir dieser Grundtugenden noch fünf, die Mäßigung, die Gerechtigkeit, die Tapferkeit, die Frömmigkeit mit dem göttlichen Naturrecht, und die sie alle umfassende Weisheit. Als aber später in der Schule der Stoiker eine einseitige Verstandesreflexion den religiösen Enthusiasmus ausgelöscht hatte, blieben ihr noch vier Kardinaltugenden zurück: die Tapferkeit, die Gerechtigkeit, die Mäßigung und Weisheit.

---

[31]) z. B. VII. 56. 120. 226, wo die Worte des Lakedämoniers Dienekes, welche dieser zu seinem Gedächtniß hinterließ. Ferner VIII. 26. *γνώμη γενναιοτάτη*. IX. 81.

So schwächte sich (und verlor sich in der Schule) im Verlauf der Zeit gerade die Tugend, welche im Anfang die vorherrschende gewesen war, nämlich die Frömmigkeit. Wie diese den Mittelpunkt der Ueberzeugungen des Herodotos ausmachte, ist schon früher hervorgestellt worden; wir machen hier nur noch auf das Verhältniß der Lüge (Unwahrheit) zum Meineid aufmerksam, um die der Frömmigkeit beigelegte Wichtigkeit noch anschaulicher zu machen. Der Meineid nämlich wird von Herodotos überall als ein gottloser Frevel bezeichnet. Wer einen Eid schwört, soll durchaus die Wahrheit sagen [1]), und wer etwas eidlich versprochen hat, ist in jedem Fall an sein Versprechen gebunden, selbst dann, wie es scheint, wenn ihn der Andere durch die Anmuthung des Eides überlistet und betrogen hat. Denn nirgends fällt es dem Herodotos ein, den, welcher seinen Eid, zu welchem ihn des Andern Betrug boshaft geführt hat, dessenungeachtet hält, im geringsten zu tadeln, sondern überall erzählt er solche Begebenheiten so, als wenn es sich von selbst verstehe, daß man in jedem Falle verpflichtet sei, das eidlich Zugesagte zu erfüllen. [2]) Mit der Wahrhaftigkeit und Lüge verhält es sich dagegen ganz anders. Freilich wird das Worthalten als eine Art der Gerechtigkeit gedacht (§. 12), aber die herodoteische Ansicht verbindet den Menschen nicht, überall die Wahrheit zu sagen, ja sie heißt sogar, die Lüge bisweilen zu thun. Als der Jonier Aristagoras zu dem Könige der Sparter Kleomenes kam, um diesen zur Theilnahme an einem Kriege gegen die Perser zu bereden, gesteht Aristagoras, es seien von Jonien nach Susa vier Wochen Wegs. Dieser wahrhaftigen Aussage fügt Herodotos die Bemerkungen bei: Da machte Aristagoras, der doch sonst ein kluger (σοφός) Mann war und jenen (den Kleomenes) gut zu überreden wußte, (darin, daß er die Wahrheit sagte) einen

---

[1]) I. 29. [2]) VI. 62. IV. 201.

Fehler, denn die **Wahrheit mußte er nicht sagen,** wenn er die Spartiaten nach Asia hinüberführen wollte. [3]) Freilich nur ein guter Rath vom Standpunkte der Klugheit aus, aber Herodotos mußte, um denselben geben zu können, doch keinen Scrupel haben, auch die Unwahrheit zu sagen, wenn es nützlich war. Doch uns sei es erlaubt zu bemerken, daß Aristagoras' Offenheit auch **klüger** war, als die von Herodotos geforderte Lüge, welche ihm nur einen zweifelhaften, augenblicklichen Vortheil verschafft, aber für die Zukunft gewiß großen Nachtheil und schlimmen Verdruß zugezogen hätte. In einer andern Stelle spricht sich Herodotos gleichsam didaktisch für die Lüge aus. Als die sieben persischen Fürsten den Entschluß fassen, den falschen Smerdes zu ermorden, fragt einer derselben, Otanes, wie sie in die königliche Burg kommen könnten, um Hand an denselben zu legen, worauf ein anderer, Dareios, antwortet, die Wache würde sie aus Ehrerbietung und Furcht durchlassen, und er selbst habe einen schicklichen Vorwand, um hineinzukommen, denn, fügt er bei, „wo man lügen muß, lüge man! denn nach demselben trachten wir, wenn wir lügen und wenn wir die Wahrheit reden. Nämlich dann lügt man, wenn man durch die Lüge einen andern überreden und hieraus einen Vortheil ziehen will, und die Wahrheit sagt man, daß man durch die Wahrhaftigkeit einen Vortheil an sich ziehe und Andere sich um so mehr zuwende. So trachten wir nur auf verschiedenen Wegen nach demselben Ziele. Wollte man keinen Vortheil davon haben, so könnte auf ähnliche Weise der Wahrhaftige ein Lügner, und der Lügner wahrhaftig sein." [4]) In dieser Stelle scheint der Historiker eigentlich seine eigne Ansicht auszudrücken, denn diese Worte des Otanes sagen das nur im Allgemeinen, was in der vorhergehenden Stelle von einer einzelnen Handlung

---

[3]) V. 50. [4]) III. 72.

behauptet wurde. Wo es ferner darauf abgesehen ist, einen Menschen zu ermorden, wird man es nicht erst lange in Frage stellen, ob man dabei — auch eine Unwahrheit sagen dürfe. Herodotos benutzte daher diese (wenn gleich ziemlich unpassende) Gelegenheit nur, um eine Ansicht mitzutheilen, welche er selbst hatte.

So verschieden also urtheilt unser Geschichtschreiber über den Eid und die Wahrhaftigkeit. Wir sind blos dann strenge verpflichtet, wahrhaftig zu sein, wenn wir unser Wort durch den Eid bekräftigen, es also mit dem religiösen Princip in Verbindung bringen. Auf ähnliche Weise vergrößert sich die Schuld einer ungerechten Handlung, wenn sie zugleich der Frömmigkeit widerstreitet, eines Todtschlages, wenn der Getödtete ein Schützling der Götter war, eines Diebstahls und Raubs, wenn dessen Gegenstand einer Gottheit geweiht war.

Herodotos' sittliche Ansichten gingen also von seinen religiösen aus. Jene haben wir ferner im Allgemeinen zu charakterisiren.

Wenn der Halikarnassäer die Unwahrheit in dem Falle, daß sie Nutzen bringt, anräth, so erhellt schon hieraus, daß seine Sittenlehre (man erlaube mir diesen Ausdruck) nicht ganz rein ist. Die Tugend ist hierdurch nicht in das rechte Verhältniß zum Nützlichen gestellt, und die Klugheit auf Kosten des Edeln überschätzt. Nach unserer Meinung ließ schon der Sprachgebrauch das sich selbst nicht bewachende Bewußtsein nicht zu einer ungetrübten Ethik durchdringen. Denn wie die Sprache ein Hülfsmittel der Entwickelung des Geistes ist, so hemmt ein bestimmter Sprachgebrauch denselben in seinem Fortschritt zu sittlichreinen Ueberzeugungen. Wenn die hellenische „Weisheit", wie wir bewiesen haben (§. 13), in ihrem weiten Umfang auch List und Verschlagenheit umfaßte, dieselbe Weisheit aber sich als eine Tugend in allgemeine hohe Achtung gesetzt hatte, so mußte schon

das Wort das gemeine Bewußtsein glauben machen, daß List und Verschlagenheit erlaubt sei. Wo ein Wort einen so weiten Umfang hat, kann erst die (unserm Historiker noch unbekannte) höhere Selbstbesinnung die lautere Ansicht herbeiführen, indem sie die verschiedenartigen Bedeutungen des Wortes trennt und auseinander hält, und so hier eine unächte Weisheit von der ächten Weisheit scheidet, welche letztere dann freilich eine ganz andere Gestalt bekommt, als die „wahrhafte Weisheit" ist, welche Herodotos andeutet. Denn dieser sagt, Themistokles sei deßwegen seinen Landsleuten „als ein wahrhaft weiser" Mann erschienen, weil er ihnen einen recht klugen Rath gegeben habe. [5])

Aber die Inconsequenz ist häufig bei nicht reflektirendem Bewußtsein so gefahrlos, als bei reflektirendem immer schädlich. Die Inconsequenz dehnt nämlich den Irrthum Einer Ueberzeugung nicht vernichtend oder verderbend auf alle übrigen aus, und läßt neben dem Falschen auch das Wahre emporblühen. Ein Irrthum ist minder schädlich, wo die Kräfte des Geistes sich mehr selbst überlassen sind, und der Verstand es sich noch nicht zur Aufgabe gemacht hat, eine künstliche Uebereinstimmung in alle Ueberzeugungen zu bringen. Herodotos' Ansicht ist weit davon entfernt, ein Nützlichkeitssystem oder eine Glückseligkeitstheorie zu sein. Er lobt den Kadmos von Kos, welcher seine Herrschaft niederlegte um der Gerechtigkeit willen, er preis't den Aristeides als den trefflichsten Mann Athen's, weil er der gerechteste war, er erhebt die erhabene Gesinnung der Athenäer, welche die freie Armuth dem Reichthum in Sclaverei vorzogen; er verherrlicht die That der Lakedämonier, welche der Vaterlandsliebe ihr Leben opfern, und berichtet ruchlose Frevelthaten, sie mögen anscheinend noch so vortheilhaft sein, wie die des Artayktes, mit einem gewissen religiösen Schauer

---

[5]) VIII. 110.

des Abscheus. So war also dem Sittlichen vor dem Nutzen und Glück der Preis gegeben. Diesen Vorrang aber behauptete das Sittliche auch durch jenen Gedanken, daß der Mensch nie vollkommen glücklich sein könne, sondern im ächt menschlichen Leben immer ein gewisses Gleichgewicht zwischen Glück und Unglück Statt finde (§. 6). Diese Meinung nämlich verwahrte vor Ueberschätzung des Glückes, indem sie das Jagen nach einem vollkommen glücklichen Leben als ein nichtiges Streben erscheinen ließ. Besonders aber schützt sich die herodoteische Ansicht, das Recht des Sittlichen gegen unmäßige Ansprüche des Glücks durch den frommen Glauben (welcher unten erörtert werden wird), daß die Götter auf gute Handlungen den Lohn und auf schlechte, Strafen folgen ließen. Nach dieser Ansicht mußte also auch der Genußsüchtige und Eigennützige gerecht sein, weil er sonst seinen Zweck nicht einmal erreichte. Hat sich also die Ansicht, mit der wir es hier zu thun haben, auch noch nicht zur vollendeten Reinheit ausgebildet, so finden wir sie doch in ihrem Kern gesund, und voll der schönsten Blüthen.

Diese Gesundheit der sittlichen Ueberzeugung zeigt sich auch darin, daß ein Unterschied guter und schlechter Beweggründe angenommen wird, und nur die Handlungen gebilligt werden, welche aus guten Beweggründen hervorgehen. Die Hellenen sind tapfer aus begeisterter Vaterlandsliebe, der Perser Tapferkeit entspringt zum Theil aus Eigennutz und Furcht.[6]) Der Sparter Aristodemos war bei seinen Landsleuten in Schmach und Unehre gekommen, weil er sich allein von den Dreihunderten aus der Schlacht von Thermopylä gerettet hatte. Indem er aber diese Schuld wieder gut machen wollte, bewies er später im Kampf bei Platää die größte Tapferkeit. Aber die Lakedämonier erkannten ihm keinen Ehrenpreis zu, weil er den Tod gesucht und wie ein

[6]) VIII. 86.

Rasender die Schlachtreihe verlassen habe. [7]) Herodotos urtheilt, die Lakedämonier hätten dieß aus Neid gesagt; nichts desto weniger aber zeigt sich hierin eine richtige sittliche Schätzung, welche zur wahrhaft lobenswerthen Handlung noch die richtige Gesinnung fordert. Doch macht auch diese Gesinnung für sich, ohne eine hinzutretende, ihr entsprechende Handlung die Tugend noch nicht aus. Denn es heißt von dem Mäandrios von Samos, er habe durch Abschaffung der Tyrannis nach dem Tode des Polykrates von Samos der gerechteste Mann werden wollen, aber es sei ihm nicht gelungen. [8]) Die volle Gerechtigkeit wird also dem Manne noch nicht zuerkannt, welchen doch nur die Gemeinheit der Vornehmen seiner Mitbürger verhinderte, seine bürgerliche Gesinnung zu verwirklichen.

§. 15.

Indem wir auf noch einige andere allgemeine Eigenschaften der in Herodotos' Werken ausgeprägten Lebensansicht aufmerksam machen wollen, glauben wir etwas weiter ausholen zu müssen. Unsere Meinung ist nämlich, daß sich eine verschiedene ethische Ueberzeugung unter dem Monotheismus und unter dem Polytheismus ausbilden müsse. Wir halten nämlich dafür und die Geschichte scheint es uns zu bestätigen, daß der Glaube an mehrere beschränkte Götter auf einer gewissen Stufe der Geistesentwickelung günstig für die Entfaltung der sittlichen Ansichten wirken könne, während der Monotheismus leicht zur Hemmung der freien und ebenmäßigen Tugendausbildung mißbraucht werden kann und oft mißbraucht worden ist. Wenn nämlich die Gottheit nicht als eine gesetzgebende, sondern nur als eine ausführende und vermittelnde Gewalt (§. 3) und über sie hin-

---

[7]) IX. 71. [8]) III. 142.

aus noch ein Schicksal angenommen wird; so werden die sittlichen Gebote eigentlich nicht für göttliche Satzungen anerkannt, wie bei dem vollendeten Monotheismus. Beim Polytheismus können also die sittlichen Ueberzeugungen, wohl von dem religiösen Geiste beseelt, aber von positiven Sittensatzungen nicht gehemmt, mit einer gewissen Freiheit (welche zur Ausbildung immer erforderlich ist) in das Leben treten; und später können sie, von religiösen Einrichtungen unabhängig, von dem prüfenden Verstand weiter ausgebildet werden. So machte sich im hellenischen Leben neben der Religionslehre eine von ihr unabhängige (wenn auch keineswegs unreligiöse) Ethik und Politik geltend, während bei einigen asiatischen Völkern beide in den engen religiösen Festsetzungen einer Priesterkaste erstarrten. Wo hingegen die Gottheit als eine sittengesetzgebende Allmacht verehrt wird, da können die sittlichen Gefühle Jahrhunderte lang frei sich zu entwickeln deßwegen gehindert sein, weil man da die Sittengebote, welche gottbegeisterte Männer einmal geltend gemacht haben, als unveränderliche, ewige Gesetze annimmt, innerhalb deren dann die Priester die unmündigen Völker festhalten, es für einen göttlichen Frevel ausgebend, sich im Handeln frei dem eignen (gebildeten) sittlichen Gefühle anzuvertrauen, und jene positiven Sittenverordnungen zu erweitern oder zu verbessern. So läßt der Polytheismus der freien Entwicklung, besonders der sittlichen Natur des Menschen, einen freiern Spielraum, als ein von Priestern eifersüchtig bewachter Monotheismus, welcher Alles von vornen herein und von oben herab festsetzt für ewige Zeit, und durch fremdhergebrachte, oft kaum verstandene, mystisch eingehüllte Sittensatzungen den Menschen einzwängt und das der menschlichen Seele inwohnende Göttergebot ertödtet. Wenn ein solcher Monotheismus den Geist bis zu seiner völligen Entwürdigung niederdrückt, so veredelt und erhebt ihn jene polytheistische Ansicht.

Der Umstand, daß man sich das Sittliche wohl als den Göttern angenehm, aber nicht als von ihnen gegeben und geoffenbart dachte, scheint im hellenischen Leben eine doppelte Folge gehabt zu haben. Man dachte sich die Tugenden nicht als göttliche Vorschriften, sondern als menschliche Beschaffenheiten, als Vorzüge des menschlichen Geistes und seiner Aeußerungen. Wie man nun die körperlichen Vorzüge unter der Vorstellung der Schönheit zusammenfaßte, so trug man den Begriff des Schönen auch auf die geistigen Vollkommenheiten über, und faßte die im Kreise des Menschlichen gehaltenen Tugenden als etwas Schönes auf (im metaphorischen Sinn des Worts). Die Tugend nahm eine freundliche Gestalt an, und das edle Gemüth kehrte sich ihr mit einer so begeisterten Liebe zu, als wie das Ebenmaß körperlicher Formen jeden nicht verwahrlosten hellenischen Geist zu ergreifen pflegte. So finden wir auch schon bei dem religiösgestimmten Herodotos neben religiösen Beweggründen des Handelns auch solche, welche aus der Schönheit der Tugend fließen. Die politische Freiheit trug auch dazu bei, das Bewußtsein der Selbstständigkeit und Würde des Geistes zu beleben und zu erhöhen, und nun fragte man handelnd, was dem Geiste wohl anstehe, ihn ziere und schmücke. So suchte man sein geistiges Leben ebenmäßig und schön zu gestalten, strebte aber nicht darnach, den Göttern ähnlich zu werden. Warum hielt es Leonidas für recht, in Thermopylä den Heldentod zu sterben? Freilich hat er auch einen politisch-religiösen Grund, denn es war den Spartiaten geweissagt worden, entweder würde ihre Hauptstadt zerstört werden, oder ihr König sein Leben verlieren. Er wollte sich also zum Opfer bringen für das Wohl des Vaterlandes. Aber außerdem meinte er auch, es stehe ihm und seinen Lakedämoniern nicht wohl an (οὐκ ἔχειν εὐπρεπέως), es zieme ihnen nicht (οὐ καλῶς ἔχειν), den anvertrauten Platz

zu verlassen.[1]) Von demselben Grundgedanken ausgehend sprechen die Lakedämonier, es sei nicht gerecht und zieme sich nicht (οὔτε κόσμον φέρειν); für die Athenäer, sich mit den Persern zu verbünden [2]), worauf diese antworten, daß es von den Lakedämoniern, welche die Gesinnung der Athenäer kenneten, schändlich (αἰσχρῶς) wäre, eine solche Furcht zu hegen.[3]) Wenn Gobryas sagt: „Es wird uns besser anstehen (κάλλιον παρέξει), die Herrschaft wieder zu erringen, oder zu sterben, wenn wir dieß nicht vermögen" [4]); so hören wir dieselbe hellenische Denkweise.

Die erste Folge der Einschließung des Sittlichen in die Sphäre des Menschlichen ist also, daß sich die Griechen das Sittliche als etwas Schönes, das Unsittliche als etwas Häßliches dachten. Eine zweite Folge davon aber möchte die sein, daß die so menschlich gehaltenen Tugenden sich den menschlichen Sitten enger anschlossen, und diese eine hohe Bedeutung erhielten. Diese Sitten und Gebräuche (νόμοι, νομαῖα, ἔθεα) stellt Herodotos als menschliche Einrichtungen in ganz bestimmten Gegensatz zu den göttlichen und natürlichen Bestimmungen.[5]) Innerhalb dieser Sphäre aber gehen diese Sitten auf Alles, was unter den Menschen in Gebrauch ist, so daß sie sich auch auf die Gottesverehrung und den Cultus beziehen. Wie der Asiate Alles in die Sphäre des Religiösen, so zieht der Hellene selbst das Göttliche in den Kreis des Menschlichen. Es werden vaterländische Sitten von den ausländischen Sitten unterschieden.[6]) Die Aegypter z. B. haben von den andern Menschen ganz verschiedene Sitten und Gebräuche.[7]) Die guten Sitten der Väter abzuschaffen, urtheilt unser Schriftsteller, tauget nicht [8]),

---

[1]) VIII. 220. [2]) VIII. 142. [3]) VIII. 144. [4]) III. 73. [5]) Dieß erhellt aus IV. 39. λήγει δὲ αὐτὴ (ἡ ἑτέρη ἀκτὴ) οὐ λήγουσα εἰ μὴ νόμῳ. [6]) IV. 76. [7]) II. 35. [8]) III. 82.

und diese Hochachtung der Sitten spricht er in einer andern Stelle weitläufiger so aus: Es ist mir durchaus offenbar, daß Kambyses ganz rasend war, denn sonst würde er es nicht gewagt haben, mit dem Heiligen und den Sitten seinen Spott zu treiben. Denn wenn man es allen Menschen freistellte, aus allen Sitten die besten auszusuchen, so würde jeder nach angestellter Prüfung seine eignen wählen. So sehr ist jeder der Meinung, daß seine eignen Sitten bei weitem die besten seien. Es kann daher auch kein anderer, als ein rasender Mensch mit dergleichen seinen Scherz treiben. Diese Vorliebe für die eignen Sitten wird nun durch ein Beispiel bewiesen, und zuletzt wird beigefügt: Pindaros scheint mir daher Recht zu haben, welcher sagt, die Sitte sei aller Menschen König. 9)

Dieses innige Verhältniß der Tugenden und Gebräuche ließ später jene mit diesen als willkührliche Erfindungen erscheinen; die Speculation eines Sokrates (bei Xenophon) und eines Platon trat gegen diese Sophistik auf und suchte zu beweisen, daß viele dieser Gebräuche (νόμοι) sich auf ewige, göttliche Bestimmungen gründen. Doch dem treuherzigen Herodotos kam weder jener Zweifel noch der Gedanke dieser Rechtfertigung in den Sinn.

§. 16.

Die Gegenstände unserer bisherigen Untersuchung treten in zwei große Gruppen auseinander. Dem Schicksal und der Gottheit ist der Mensch unterworfen, und Glück oder Unglück empfängt er aus ihren Händen. Die Tugenden hingegen sind das Werk seiner selbstständigen Freiheit. Dort leidet, hier handelt er. Aber beide Sphären müssen von einem Bande umschlungen sein. Daher schließen sich natürlich an das bisher Erörterte folgende zwei Fragen an: In

9) III. 38.

welchem Verhältnisse steht die Tugend zu dem Glücke, das Laster zum Unglücke? und in welchem Verhältnisse steht die freie Selbstständigkeit des Menschen zum Schicksal und zur Gottheit?

In Bezug auf die erste dieser Fragen wollen wir sogleich den Satz hervorstellen, daß dem Laster das Unglück folgt und daß die Gottheit nach ewigem Verhängniß ein rächendes und strafendes Wesen ist. Hier können wir besonders fünf Laster oder Untugenden (nach §. 11, §. 12, §. 13) bemerkbar machen, nämlich Unverstand, Feigheit, Unmäßigkeit, Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit im Gegensatz gegen die nach Herodotos geschilderten Tugenden der Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit. Von diesen Lastern aber treten vor allen andern zwei als Hauptlaster hervor, welche die sicherste und schwerste Strafe der Götter trifft, nämlich Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit. Auf große Ungerechtigkeiten, versichert Herodotos ausdrücklich, folgen auch große Strafen (τιμωρίη) der Götter. [1]) Diese Idee der Götterrache kehrt überall wieder. Den kleinasiatischen Satrap Oröles ereilte, als er auf Dareios' Befehl von seinen eignen Lanzenträgern niedergehauen wurde, „die Vergeltung (τίσιες) wegen des Polykrates von Samos," den er gräulich hätte ermorden lassen. [2]) Die Feretima, welche sich schrecklich an ihren Feinden gerächt hatte, starb eines jammervollen Todes: „denn die Menschen machen sich durch übertriebene Rachsucht (die gemäßigte und angemessene ist erlaubt §. 12) bei den Göttern verhaßt." [3]) Für das Unrecht, welches die Apolloniaten dem Euenios thaten, indem sie ihn blendeten, verlangen die Götter durch Orakelsprüche, daß ihm Genugthuung geschehe [4]), wie sie auf die Mordthaten der Pelasger in Lemnos Fruchtlosigkeit und Hungersnoth folgen lassen, bis ihnen die Pythia befiehlt, den Athe-

[1]) II. 120. [2]) III. 128. [3]) IV. 205. [4]) IX. 93.

ndern die Genugthuung zu geben, welche die Athenäer selbst bestimmen würden. [5]) Hier ist also wieder ein Punct, wo das Religiöse und das Sittliche in einander greifen. Nach unabänderlichen Bestimmungen folgt jeder Ungerechtigkeit eines Menschen gegen den andern die entsprechende Strafe, und die Götter sind die Vollstrecker dieser sittlichen Weltordnung. Sie regeln die menschlichen Dinge nach der strafenden Gerechtigkeit. Aber diese Götterstrafe trifft auch dann den Menschen, wenn er sich durch übermüthige und gottlose Worte und Handlungen gegen die Götter erhebt. Wenn der Mensch die heiligen Gebräuche oder die Weissagungen verachtet, geräth er sicher in großes Unglück, wie z. B. die Euböer [6]), und wenn er sich in seinem Glücke überhebt, auch schon dann trifft ihn die göttliche Strafe (ἐκ θεοῦ νέμεσις), wie z. B. den Krösos [7]), Kyros und viele andere.

Verfolgen wir nun die göttliche Vergeltung ferner, so finden wir, daß das Gute nicht eben so häufig belohnt, als das Böse eifrig bestraft wird. Ja es finden sich Fälle, wo der einzelne Mensch auch unschuldig leidet, denn der Zorn der Götter pflanzt sich auf die Enkel fort. [8]) Die Schuld der Väter müssen die Kinder büßen. Denn nach dem Verhängniß muß jede Uebelthat abgebüßt werden, und die Götter müssen also die Strafe auf die Nachkommen fallen lassen, wenn sie den Urheber des Frevels selbst nicht mehr verfolgen können, d. h. wenn er todt ist (vergl. §. 9).

Könnte nun auch die letztere Ansicht noch durch die Erfahrung entschuldigt werden, welche uns lehrt, daß die Sünden der Vorfahren wirklich häufig Quellen des Unglückes für die Nachkommen sind (aus welcher Lebensansicht jener Glaube entstanden sein mag); so verstrickt sich doch die herodoteische Lehre, indem sie nun tiefer greift, in unauflösbare Räthsel und es eröffnet sich vor ihr ein Abgrund der

---

5) VI. 139. 6) VIII. 20. 7) I. 34. 8) VII. 197.

Trostlosigkeit. Die Theilnahme der ernsten Menschenbeobachtung aber muß erregt werden, zu erfahren, wie die tiefsten Geheimnisse des menschlichen Daseins sich dem Bewußtsein ankündigten, als dieses noch, sich selbst überlassen, von keiner göttlichen Offenbarung erleuchtet wurde. Denken wir uns nämlich im Hintergrund alles menschlichen Lebens das ewige Verhängniß, und nehmen wir mit Herodotos die Vergeltung selbst nur als ein Gesetz dieses Verhängnisses an, und fügen wir hinzu, daß diese Vergeltung auch auf das Haupt des unschuldigen Enkels die Strafe sende; so liegt der Gedanke nahe, daß so wie Alles im menschlichen Leben, so auch Glück und Unglück, unabhängig von Schuld und Unschuld, dem Menschen auf eine unabänderliche Weise vorher bestimmt sei. So geht dem Herodotos die gerechte Glücksvertheilung zum Theil in dem Glauben an das ewige Verhängniß unter, welches seine Beschließungen nicht von dem freien Willen der Handelnden abhängig macht. Vielmehr ist das, was der Mensch thut, in Bezug auf sein Glück oder Unglück, ziemlich gleichgültig, und die dem Schicksale dienende Gottheit gebraucht das, was der Mensch Schlechtes, aber auch was er Gutes thut, nur zum Vorwand (πρόφασις), um ihn das erfahren zu lassen, was ihm vorherbestimmt ist. Es ist wirklich die Ansicht des Herodotos, daß alle böse Thaten der Menschen nur den Vorwand abgeben zu unserm Unglück, daß dieses aber im Verhängniß gegründet sei und auch über uns gekommen sein würde, wenn wir gut gehandelt hätten. Dieses wird sich durch Beispiele über allen Zweifel erheben lassen. Die Pythia sagt dem Krösos, er büße, was sein Ahn im fünften Gliede verbrochen habe, und ohne ihn hätten es des Krösos Kinder büßen müssen, denn dem Verhängniß zu entfliehen sei unmöglich. Es ist also doch nicht der Uebermuth, wie Herodotos vermuthet [9],

---

9) I. 34.

welcher den Uebermächtigen stürzt, sondern dieser Uebermuth ist nur eine πρόφασις, ein Mittel, welches die Götter zu seinem Untergang gebrauchen. Hier widerspricht Herodotos, ohne es zu wollen, der Pythia. Dieser Ahn des Krösos, Gyges, gelangt aber ebenfalls durch das Verhängniß auf den Thron. Denn der König Kandaules von Lydien stellte vor diesem seinem Lanzenträger die Schamhaftigkeit seiner eignen Gattin blos, und brachte dadurch sich selbst um Herrschaft und Leben, indem diese sich mit Gyges zur Rache an ihrem Gemahl verband. Kandaules büßte aber eigentlich nicht für seine schnöde Handlung, sondern diese war nur eine πρόφασις: er unterlag vielmehr seinem Verhängniß, „denn es sollte (χρῆν γὰρ) dem Kandaules schlecht ergehen.“ [10]) — So auch heißt es von dem Sitalkes, dem Könige der Skythen, es habe ihm schlecht ergehen sollen (ἔδει), und da habe sich denn das Schicksal des Vorwandes bedient, ihn durch die Einführung hellenischer Sitten verhaßt zu machen und ihm so das Verderben zu bereiten. [11])

Des Menschen Tugend und Laster ist also theils einer gerechten Vergeltung, theils einem blinden Geschick unterworfen. Beide sich widersprechenden Ansichten können sich vereint neben einander in Einer Weltbetrachtung finden, weil beide nicht durchgeführt sind. Nach jener Idee findet eine Uebereinstimmung, nach dieser oft ein Widerstreit zwischen Würdigkeit und Glück statt. Der letztere Gedanke ist um so trostloser, wenn es kein zukünftiges Leben gibt, wo dieser Widerstreit ausgeglichen werden könnte.

Hiermit wäre die erstere von den obigen zwei Fragen beantwortet, so weit sie sich beantworten läßt. Was nun das Verhältniß der menschlichen Freiheit zu dem ewigen Verhängniß betrifft, so geht schon aus dem Gesagten hervor, daß dieselbe von keinem großen Belang sein könne. Die

---

[10]) I. 8. [11]) IV. 79.

Schicksalsidee strenge durchgeführt, könnte der Mensch eigentlich an nichts, oder nur an sehr Geringem Schuld (αἴτιος) sein, wie z. B. vom Apollon dem Krösos vorgerückt wird, er habe durch Unbesonnenheit sein Unglück beschleunigt. [12]) Aber auch hier steht die sittliche Ueberzeugung mit ihrer Freiheit lebenskräftig und unangefochten neben dem Schicksal, obgleich beider Gebiet oft in einander fließt. Wenn es von dem Tyrannos von Korinthos, Periandros, heißt, daß er sein Weib durch ein Unglück getödtet habe [13]), so kann dieses dahin gedeutet werden, daß er sie, wie Diogenes Laertios versichert, nicht absichtlich, sondern im Zorn auf die Weise tödtete, wie der Kaiser Nero die Poppäa Sabina. Aber wenn selbst der Brudermord des Kambyses ein solches Unglück (συμφορή) genannt wird, so ist dieß nur dadurch zu erklären, daß ihn ein verhängnißvoller Traum, gleichsam als einen Willenlosen, zu dieser Unthat trieb. [14]) Dagegen nennt umgekehrt Zopyros die Einnahme Babylons, welche als vom Schicksal verhängt bezeichnet wird, sein eignes Werk. [15]) Eine und dieselbe Begebenheit wird, je nachdem der Standpunct religiös oder sittlich ist, verschieden beurtheilt.

Die tiefsten Geheimnisse der praktischen Speculation klingen in der herodoteischen Weltbetrachtung an, aber zwischen Abgründen wandelt sie, gleichsam mit verbundenen Augen, sichern Schrittes und gefahrlos hindurch.

§. 17.

Wir zeichneten bisher die sittlich-religiöse Lebensansicht des Herodotos. Wir begleiten jetzt diese Ansicht in das äußere Leben hinein, und suchen zu erforschen, wie sie sich in ihm entwickelt, oder welche neue Zusätze sie in ihm erhält. Welche Ansichten hat Herodotos vom Familien- und vom

---

[12]) I. 91. [13]) III. 50. [14]) III. 64. [15]) III. 154.

öffentlichen Leben, und wie beurtheilte er das Leben des hellenischen Menschenstammes im Gegensatz gegen den barbarischen?

Wollen wir diese neue Erörterung an frühere anknüpfen, so haben wir uns an die Tugenden der Tapferkeit und Gerechtigkeit zu halten. Die Tapferkeit nämlich, welche ursprünglich sich auf körperliche Stärke gründet, gibt dem männlichen Leben eine Ueberlegenheit über das weibliche, und bestimmte so in der antiken Zeit großentheils die Gestalt des Familienlebens, und die Tapferkeit, in Verbindung mit Gerechtigkeit, ließ im Zusammenleben der Männer die Idee der Gleichheit entstehen, und entwickelte die Begeisterung für die politische Freiheit.

Allenthalben finden wir noch eine (unrechtmäßige) Zurücksetzung des Weibes. Nicht allein bei den Persern ist es für den Mann der größte Schimpf, ein Weib genannt zu werden, wie uns Herodotos versichert; sondern auch die Hellenen müssen ungefähr gleicher Ansicht gewesen sein, was schon daraus hervorgeht, daß sie einen Preis auf den Kopf der Artemisia setzten, „weil sie empört waren, daß ein Weib gegen Athenä zu Feld gezogen sei.“ [1]) Und Herodotos kann den Unverstand und die Feigheit der Perser, welche Xerxes gegen Hellas führte, nicht anschaulicher schildern, als wenn er versichert, daß ebendieselbe, sie begleitende, Artemisia allein eingesehen habe, was zu thun sei, während die Perser in diesem Feldzug nichts mit Verstand gethan hätten [2]), und als wenn er erzählt, daß Xerxes selbst gesagt habe [3]): Männer sind mir zu Weibern, und Weiber zu Männern geworden. In derselben Denkweise sagt Krösos, es sei schimpflich und unerträglich, daß Kyros einem Weibe (der Tomyris) weichen und sich vor ihr zurückziehen wolle. [4]) Ein männliches Selbstgefühl dem Weibe gegenüber, welches

---

[1]) VIII. 93. [2]) VIII. 101. [3]) VIII. 88. [4]) I. 207.

ein jetziger Feldherr, welcher mit einer Königin Krieg führte, nicht haben würde!

Von einem edler ausgebildeten, unserm jetzigen in etwa ähnlichen Familienleben hat Herodotos keine Ahnung. Dieß geht daraus hervor, daß er die Sitte der Babylonier, bei welchen die Jungfrauen öffentlich in der Weise zum Verkauf ausgeboten wurden, daß man die häßlichen durch das Geld, welches die heirathslustigen Männer für die schönen gegeben hatten, auch an Mann brachte, — daß er diese Sitte, welche die Frauen wie Sachen behandelt, den verständigsten und besten (σοφώτατος καὶ κάλλιστος) Gebrauch nennt. [5]) Auch fällt es auf, wenn es von dem Kandaules heißt, er habe seine eigne Frau geliebt [6]), gleichsam als sei dieß ein erwähnungswerther Fall, und für das moderne Gefühl ist die häufige Zusammenstellung verletzend: die Weiber und die Heerden werden fruchtbar sein. [7]) — Immer oder lange Jungfrau zu bleiben wurde übrigens für eine Schande oder für ein Unglück gehalten. Man sieht dieß schon daraus, daß Polykrates von Samos seiner Tochter drohend erklärt, er werde ihr noch lange keinen Mann geben. [8]) So lange die Töchter übrigens auf diese Weise vergeben wurden, konnte sich kein schöneres Familienleben entwickeln. Doch wird auch eines Beispiels rühmend erwähnt, wo der Vater seine Tochter den künftigen Gatten selbst wählen läßt.

Hier verdient das Urtheil der Gattin des Intaphernes, eines persischen Großen, der Erwähnung. Als es dieser nämlich von Dareios gewährt wurde, sich von den zum Tode verurtheilten Gatten, Kindern, Geschwistern und sonstigen Angehörigen Einen frei zu erbitten, so wählte sie, zum Verwundern des Königes, — ihren Bruder, indem sie

---

[5]) I. 196. [6]) I. 8. Man müßte denn ἠράσθη durch: „er war außerordentlich, leidenschaftlich verliebt" übersetzen. [7]) III. 65. VI. 139. [8]) III. 124.

ihre Wahl durch folgende Worte rechtfertigte: „Ich kann, wenn Gott will, noch einen andern Mann bekommen und andere Kinder, wenn ich diese verliere; aber ein anderer Bruder kann mir nicht mehr werden, da meine Eltern todt sind.“ 9) Dieser Ausspruch ist um so merkwürdiger, weil er sich beinahe in denselben Worten in der Antigone des Sophokles wiederfindet. 10) Die Gelehrten sind verschiedener Meinung, ob Herodotos diesen Gedanken von Sophokles, oder umgekehrt, Sophokles denselben von Herodotos entlehnt habe. Ich möchte mich für die Meinung entscheiden, welche annimmt, dieses Urtheil sei aus einer gemeinschaftlichen hellenischen Denkweise hervorgegangen. Die sehr ähnlichen Worte bei beiden Schriftstellern entscheiden noch nicht für eine solche Entlehnung, denn dieser Gedanke läßt sich beinahe nur mit denselben Worten ausdrücken. Erwägen wir nun, daß in der Ansicht des Herodotos (welche uns doch wohl so ziemlich die allgemeine Volksansicht ausspricht) das Verhältniß zwischen den Ehegatten so ungleich gestellt, also auch lose ist, und das zwischen Eltern und Kindern durch übermäßige väterliche Gewalt und durch einseitige Eingriffe des Staates in das Elternrecht auch oft gelähmt und früh zerrissen wurde; so konnte man wohl das die Geschwister umschlingende Band für enger und fester halten, als die Liebe der Ehegatten unter einander und dieser zu ihren Kindern. Aus dieser Gemüthsstimmung möchte dann das obige Urtheil bei beiden Schriftstellern entsprungen sein. Die Wahrheit der Begebenheit, die uns Herodotos erzählt, zugegeben, so scheint doch der Ausspruch, den er der Gattin des Intaphernes in den Mund legt, hellenisch zu sein, und nur wohl dieses Gedankens wegen ist die Anekdote von ihm erzählt worden. Aber derselbe Gedanke erscheint uns bei

9) III. 119. 10) Soph. Antig. v. 900 — 904 ed. Herm. 909 — 912 ed. Guil. Dindorf.

Sophokles natürlich, edel angewandt und ganz an seiner Stelle, denn die Jungfrau Antigone kannte keine Mutter- und keine Gattenliebe, ihr reiner Busen schlägt nur für den Bruder, und sie spricht nicht von etwas, was wirklich gethan werden soll, sondern was sie möglicher Weise erwählen würde; in der Geschichte Herodotos' aber tritt uns diese Ansicht unnatürlich und empörend entgegen.

Als eine Folge der geringen Achtung und niedrigen Stellung der Frauen betrachten wir es, daß Herodotos die Schamhaftigkeit für das männliche Geschlecht gar nicht zu kennen scheint. Denn die Tugend der Scham bildet sich blos dann aus, wenn die Frauen aus der Gesellschaft mit Männern nicht ganz ausgeschlossen sind. Die Scham ist bei Herodotos nur das Eigenthum und die Pflicht der Frau, „denn zugleich mit dem Kleid zieht die Frau auch die Scham aus." [11]) Bei den Lydiern und bei fast allen andern Barbaren war es zwar eine große Schande, nackt gesehen zu werden [12]), bei den Hellenen aber bestimmten vorzüglich auch die gymnastischen Spiele die Vorstellung anders. Denn Herodotos erzählt uns, besonders in seinen ethnographischen Berichten, alle geschlechtlichen Verhältnisse ohne Anstand, mit argloser Unbefangenheit. Sagt diese Offenheit uns auch nicht ganz zu, so erkennen wir doch in ihr die natürliche Gesundheit des Lebens und die Sittlichkeit der Zeit, die nicht die natürlichen Triebe verhüllte, um sie desto zügelloser befriedigen zu können. Von männlicher Keuschheit hat daher Herodotos keine Vorstellung. Doch verdient es bemerkt zu werden, daß er das, was den Geschlechtstrieb betrifft, von dem Heiligen getrennt wissen will. [13]) Die edlere Ansicht

---

[11]) I. 8. [12]) I. 10. [13]) Die Sitte der Babylonier heißt *αἴσχιστος τῶν νόμων*, I. 199. Aktaytes ist ein *δεινὸς καὶ ἀτάσθαλος* zum Theil wegen einer solchen Entweihung des Heiligen, IX. 116.

der Griechen hatte sich schon über den abscheulichen Naturdienst erhoben, wenn auch in ihrem Cultus noch Bruchstücke aus rohen Zeiten übrig geblieben waren.

Uebrigens spielen bei Herodotos die Frauen eine große Rolle, besonders die auswärtigen. Das häusliche Leben war von dem öffentlichen durch keine solche Kluft getrennt, wie in unsern Tagen, denn Griechenland bestand eigentlich beinahe aus so vielen selbstständigen Staaten, als es Städte hatte. Die Staaten zeigten sich also als Verbindungen von Familien. So erzählt uns Herodotos zugleich Stadtgeschichten und Familienvorfälle, und man hat ihm mit Recht einen eignen Familiensinn zugeschrieben.

Hier, wo wir vom Manne und Weibe sprechen, sei uns noch die Bemerkung erlaubt, daß Herodotos, dem Geiste seines Volkes gemäß, auf die körperliche Schönheit beider einen hohen Werth legt. Er macht auf diese sehr häufig aufmerksam. Kallikrates ist als der schönste Mann unter allen Griechen seiner Zeit bekannt [14]; unter den Tausenden, die nach Hellas zogen, war keiner, der sich mit Xerxes an Größe und Schönheit hätte messen und ihm den Vorrang streitig machen können [15], so wie sich auch Tigranes durch diese Schönheit und Größe auszeichnete. [16] Hierbei verdient bemerkt zu werden, daß sich Herodotos die Schönheit immer mit Größe verbunden denkt, ja daß wohl schon diese für sich als eine Schönheit angesehen worden zu sein scheint. Die Phya, heißt es [17], war vier Ellen weniger drei Finger groß, und auch übrigens schön. Der König Apries hatte eine sehr schöne und große Tochter. [18] Dem Xerxes erscheint als Traumgesicht ein großer und schöner Mann. [19] Die Schwester der beiden Brüder Pigres und Mantyes ist ebenfalls groß und schön. [20] Die Aethioper

---

14) IX. 72. 15) VII. 187. 16) IX. 96. 17) I. 60. 18) III. 1. 19) VII. 12. 20) V. 12.

sind die größten und schönsten Menschen. [21]) Auch von Kindern wird dieser Ausdruck: „schön und groß" nicht ganz passend gebraucht. [22]) So sehr hatte man sich daran gewöhnt, sich die Größe mit der Schönheit in Einer Vorstellung vereinigt zu denken! Derselbe Ausdruck wird auch figürlich gebraucht, indem von einer That von übernatürlicher Schönheit und Größe gesprochen wird [23]), und auf Dinge ausgedehnt. Die Massageten, sagt Krösos dem Kyros, kennen keine große Lebensgenüsse, und diese bezeichnet er durch die Worte: sie sind des Großen [und] Schönen unerfahren. [24])

§. 18.

Die zweite oben (§. 17) aufgeworfene Frage betraf Herodotos' Ansicht über das öffentliche Leben. Des Historikers sittlich-religiöse Ueberzeugungen fließen mit seinen politischen zu einem Ganzen zusammen. Denn in jener glücklichen Zeit war die Moral noch nicht von der Politik, und die Kirche nicht vom Staate getrennt. Die Handlungsweise, der man im Privatverkehr oder im häuslichen Kreise oder unter Freunden huldigte, konnte der tapfere Biedermann im öffentlichen Leben geltend machen, und er brauchte seine Sprache nicht zu verdrehen und seine Gesinnung nicht zu verläugnen oder zu verdecken, wenn er von den Angelegenheiten des Volkes redete. Die Götter, welche seine Seele erfüllten, fand Herodotos von seinem Volke verehrt, und die Tugenden der Frömmigkeit, der Tapferkeit, der Weisheit, der Mäßigkeit und Gerechtigkeit, an welchen er hing, begegneten ihm rein und groß im öffentlichen Leben. Denn wenn andere Völker nur Privattugenden kennen, so strebte bei den Hellenen jeder einzelne Vorzug zu dem großen Ganzen hin, und voll-

---

21) III. 20. 22) III. 3. 23) IX. 78. 24) I. 207. *καλῶν μεγαλων ἀπαθέες.*

endete sich als eine Nationaltugend im Kranze aller übrigen.

Die Gestalt, welche unser Historiker für das öffentliche Leben forderte und in dem öffentlichen Leben der Hellenen seiner Zeit größtentheils fand, gründete sich also auf seine sittlich-religiöse Ansicht des Menschenlebens. Er hielt nämlich die Tyrannis für eine Ungerechtigkeit, welches daraus hervorgeht, daß er den Maiandrios von Samos, welcher sein Vaterland von der Tyrannei befreien und Freiheit und Gleichheit (ἰσονομίη) herstellen wollte [1]), den „gerechtesten Mann" nennt, und pflichtet so der Handlungsweise des edeln Kadmos von Kos bei, welcher seine Oberherrschaft, „um der Gerechtigkeit willen", niederlegte. Mißbilligt er also die Alleinherrschaft aus diesem sittlichen Grunde, so trat zu demselben wahrscheinlich noch ein religiöser. Er nämlich, welcher dem Menschen enge Schranken anweis't, welcher für das gesunde Leben eine weise Mischung von Glück und Unglück fordert, und schon darin eine sträfliche Ueberhebung findet, wenn einer sich für vollkommen glücklich hält, mußte es für eine unerträgliche Gottlosigkeit ansehen, wenn einer es sich anmaßte, sich über seine Mitbürger zu erheben und das heilsame Gleichgewicht in den menschlichen Dingen zu vernichten. So stellte die herodoteische Religionsansicht wohl der Herrschbegierde eine ähnliche Schranke entgegen, als die ist, welche aus dem sittlichen Glauben der Christen, daß alle Menschen Kinder Gottes und Brüder seien, hervorgeht.

Im Gegensatz zur Tyrannis lobt Herodotos die Freiheit, und hier verwirft er die aristokratische (freie) Verfassung nach dem Muster der lakedämonischen, und hängt der demokratischen nach dem Vorbild der atheniensischen an. Athenä, heißt es [2]), welches auch schon früher groß war, wurde damals,

---

[1]) III. 142 im Anfang. [2]) V. 66.

als es sich von seinen Tyrannen befreit hatte, noch größer. Derselbe Gedanke begegnet uns in einem der folgenden Kapitel [3]): „Die Athenäer wurden mächtiger. Man findet es aber nicht nur durch diesen Einen Fall, sondern überall bestätigt, daß die Freiheit und Gleichheit (ἰσηγορίη, d. h. die demokratische Verfassung, welche auch sonst schlechtweg Freiheit genannt wird [4])) eine treffliche Sache ist. Denn wenn die Athenäer, so lange sie unter Tyrannen standen, keinem ihrer Nachbarn im Kriege überlegen waren, so wurden sie, sobald sie sich befreit hatten, bei weitem die ersten. Es ist hieraus offenbar, daß sie in der Knechtschaft absichtlich sich feige benahmen, weil sie ja für ihren Herrn arbeiteten, als sie sich aber befreit hatten, jeder für sich selbst zu arbeiten bemüht war."

Die Ansichten unseres Schriftstellers sind zum Theil mehr durch die Wirkungen seiner Zeit auf ihn, wie unabsichtlich entstanden, zum Theil aber hat er sie mehr oder weniger zum Gegenstand seines besondern Nachdenkens gemacht. Der letztere Fall gilt besonders von der religiösen und von der politischen Seite seiner Weltansicht. Ueber seine religiösen Ueberzeugungen nachzudenken, dazu trieb ihn sein eigner frommer Sinn; sich über die politischen Grundbegriffe zu verständigen, dazu veranlaßten ihn die äußern Verhältnisse. Es war aber eine besonders wichtige, aus dem politischen Leben der hellenischen Stämme entsprungene Streitfrage, die bald durch das Wort, bald durch das Schwerdt entschieden wurde: welches die beste Staatsverfassung sei. Mit Beziehung auf diese verwebt Herodotos seine eignen Gedanken und Erfahrungen über diesen Gegenstand in sein Geschichtswerk, indem er gleichsam historisch das, was er für und gegen jede der drei Hauptverfassungen zu sagen weiß, zusammenstellt. Nämlich als die persischen Fürsten

[3]) V. 78. [4]) VI. 43.

den falschen Smerdes ermordet hatten, da, wird uns erzählt, beriethen sie sich über die einzuführende Verfassung. Einer derselben nun, Otanes, stimmte für die Volksherrschaft, indem er sagte: [5])

„Ich bin der Meinung, daß nicht wieder nur ein Einziger unser Oberherr werden müsse, denn das ist nicht erfreulich und nicht gut. Denn ihr wißt, wie weit des Kambyses Uebermuth ging, und habt auch des Magers Uebermuth erfahren. Wie wäre auch die Alleinherrschaft eine zweckmäßige Einrichtung, da es ihr erlaubt ist, ohne Verantwortung zu thun, was sie will? Denn wenn man auch den allerbesten Mann mit dieser Herrschaft bekleidete, so würde sie ihn bald seiner gewohnten Gesinnung berauben. Er verfällt in Uebermuth durch die vorhandene Herrlichkeit, der Neid aber ist von Anfang an dem Menschen angeboren. Wer diese beide hat, hat jegliche Schlechtigkeit. Denn viele Greuelthaten thut er voll Hochmuth, viele voll Neid. Obgleich ein Herrscher, weil er alle Herrlichkeit besitzt, keinen Neid hegen sollte, beträgt er sich umgekehrt gegen seine Mitbürger. Er beneidet die Besten, daß es ihnen wohl geht und daß sie am Leben sind, und begünstigt die schlechtesten Bürger, und hört begierig auf Verläumdungen. Das Ungereimteste aber von allem ist: wenn man ihn mäßig bewundert, so zürnt er, daß ihm zu wenig gehuldigt wird, wenn man ihm aber auf jegliche Weise huldigt, so zürnt er, als schmeichle man ihm. Aber jetzt will ich das Schlimmste sagen: er zerstört die väterlichen Gebräuche, thut den Weibern Gewalt an, und tödtet ohne Richterspruch. Wenn aber das Volk regiert, so hat dieß vorerst einen herrlichen Namen: Freiheit und Gleichheit. Dann geschieht nichts von dem, was der Alleinherrscher thut. Denn durch das Loos setzt das Volk die Obrigkeit ein, es macht die Obrigkeit

---

[5]) III. 80 — 82.

verantwortlich und faßt alle Beschlüsse gemeinschaftlich. Ich bin also der Meinung, daß wir die Alleinherrschaft abschaffen und dem Volke die Herrschaft geben, denn das Volk begreift Alles in sich."

Auf diese Ansicht des Otanes sprach ein anderer persischer Fürst in folgenden Worten für die Oligarchie:

„Dem, was Otanes für die Abschaffung der Alleinherrschaft sagte, stimme auch ich bei, daß er aber die Macht dem Volke zu übertragen räth, darin hat er die rechte Meinung nicht getroffen. Denn es gibt nichts so Unverständiges und Uebermüthiges, als der unnütze Haufen. Daß wir, wenn wir dem Uebermuth eines Königs entronnen wären, dem Uebermuth des zügellosen Volkes anheimfallen sollten, wäre nicht zu ertragen. Denn jener thut, was er thut, doch mit Verstand, dieses hat keinen Verstand. Wie sollte es auch Verstand besitzen, da es nicht unterrichtet worden ist, und auch nichts Rechtes aus sich selber weiß? [6]) Es beeilt die Geschäfte, indem es sich verstandlos auf sie los stürzt, wie ein Bergstrom. Mit dem Volke mögen es also

---

[6]) Ich wage die Stelle III. 81. *οὔτε οἶδε καλὸν οὐδὲν, οὐδ' οἰκήϊον* mit Valckenaer zu verändern in *οὔτε οἶδε καλὸν οὐδὲν οἰκήϊον*. Dann steht dieses Glied dem vorhergehenden *ὅς οὔτ' ἐδιδάχθη* richtig entgegen. Daß *εἰδέναι* und *διδαχθῆναι* einander oft entgegengesetzt werden, bemerken die Ausleger. Zu dem *εἰδέναι* aber gehört *οἰκήϊον*, indem beide Wörter die innere Erkenntniß ausdrücken, die man aus sich selber schöpft. Dieß wird von *οἰκήϊον* über allen Zweifel erhoben durch die *σοφίη οἰκηΐη*, VII. 10, 3. welche, wie wir oben §. 13 sahen, im Gegensatz zu der *σοφίη ἀπὸ πείρης* steht. Diese Stelle ist, meines Wissens, den Auslegern entgangen. Die Erklärung Schweighäuser's, wornach *οἰκήϊον* = *καθῆκον* und *πρέπον* ist, würde eine leere Tautologie herbeiführen, indem mit diesem *καθῆκον* das „*καλὸν*" synonym ist.

die halten, welche den Persern übel wollen. Wir aber wollen einen Ausschuß der trefflichsten Männer wählen und diesem die Macht übertragen. Zu denselben werden wir selbst gehören. Die trefflichsten Männer müssen natürlich auch die trefflichsten Beschlüsse fassen können."

Zum dritten trat nun endlich Dareios mit seiner Meinung auf:

„Mir scheint das, was Megabyzos, in Beziehung auf das Volk, gesagt hat, richtig gesagt zu sein; aber nicht richtig seine Ansicht über die Oligarchie. Denn wenn von den drei vorliegenden Arten eine jede in der größten Vollkommenheit angenommen wird, die Demokratie, die Oligarchie und der Monarch am vollkommensten, so hat doch dieser bei weitem den Vorzug. Denn nichts kann besser erscheinen, als Ein trefflicher Mann. Denn wenn er eine solche Gesinnung hat, so wird er untadelig für das Volk sorgen, und die Unternehmungen gegen die Feinde werden so am meisten verschwiegen bleiben. In einer Oligarchie aber, wo viele ihre Tüchtigkeit für das Gemeinwohl geltend machen wollen, pflegen viele heftige Feindschaften unter den einzelnen zu entstehen, denn weil jeder der erste sein und seine Ansicht durchsetzen will, gerathen sie unter einander in große Feindschaft. Hieraus entstehen Parteiungen, aus den Parteiungen Todtschlag, und vom Mord kommt man zuletzt zur Monarchie, und hieraus zeigt es sich, daß diese das Beste ist. Wenn dagegen das Volk regiert, so muß sich nothwendiger Weise Schlechtigkeit einschleichen, hat sich aber Schlechtigkeit in das Gemeinwesen eingeschlichen, so entstehen keine Feindschaften unter den Schlechten, sondern feste Freundschaften, denn die, welche das Gemeinwesen verderben, stecken unter Einer Decke. Dieß geht so fort, bis einer an der Spitze des Volkes jenen ihr Handwerk legt. Darum wird dieser nun vom Volke bewundert, und der Bewunderte wirft sich bald als Alleinherrscher auf, so daß

auch hieraus hervorgeht, daß die Monarchie das Beste ist. Um in Einem Worte vieles zusammen zu fassen: woher entstand uns die Freiheit? wer gab sie uns? verschaffte sie uns das Volk, die Oligarchie oder ein Monarch? Ich bin also der Meinung, weil wir durch Einen Mann befreit worden sind, so müssen wir daran fest halten, und wir müssen die guten Gebräuche unserer Väter nicht abschaffen, denn dieß tauget nicht."

Ob diese Unterredung wirklich auf irgend einer historischen Nachricht beruhe und nicht ganz erdichtet sei, ist für unsere Untersuchung nicht entscheidend. Denn glaubte Herodotos auch, diese Unterredung sei wirklich gehalten worden, so behandelte er sie doch ganz in hellenischem Geiste, und sie ist daher als ein historisch eingekleideter Ausdruck seiner eignen Gedanken und Erfahrungen anzusehen. Als eine fabelhafte hellenische Volkssage möchte diese Berathung nicht betrachtet werden können, da er selbst den Widerspruch und Unglauben, den sie bei den Hellenen finden würde, durch die Worte andeutet, womit er sie einführt: „Da berathschlagten sich die Perser über die Staatsverfassung, und es wurden Reden gehalten, welche einigen Hellenen unglaublich vorkommen werden, sie wurden aber dennoch gehalten." [7]) Auf denselben Unglauben, daß Otanes für die Demokratie gesprochen habe, kommt er auf einer andern Stelle zurück [8]), wo er dieses Gespräch als historisch dadurch zu beweisen sucht, daß er erzählt, Mardonios habe in allen hellenischen Städten Kleinasiens die Tyrannen vertrieben und die Volksherrschaft eingeführt. Gründete sich diese Berathung also auf eine historische Nachricht, so war es gewiß nicht eine allgemein verbreitete Sage, da unter dieser Voraussetzung Herodotos seine Apologie der Aechtheit des Gespräches und seinen historischen

---

[7]) III. 80 zu Anfang. [8]) VI. 43.

Beweis nicht für nöthig erachtet hätte. Dieser Beweis ist aber so schwach, daß er uns unsern Unglauben eher vermehrt, als vermindert. Nämlich, als Mardonios nach Hellas zog, setzte er nur deßwegen die Demokratien ein, weil er sich die Hellenen geneigt machen wollte. Dieser Beweis beweis't also etwas ganz anderes, als was er eigentlich beweisen soll, daß nämlich Herodotos ein besonderes Interesse hatte, sein als historisch berichtetes Gespräch der persischen Fürsten dem Leser recht annehmbar zu machen. Dieses Interesse muß wieder durch die Absicht hervorgebracht worden sein, warum er uns diese Unterredung mittheilte. Hatte der republikanisch gesinnte Mann vielleicht die Absicht, darauf aufmerksam zu machen, daß die Demokratie eine solche treffliche Sache sei, daß weise Männer auch unter den Barbaren ihren Werth erkenneten? daß man auch unter diesen von den Nachtheilen der Alleinherrschaft überzeugt sei? ja, daß bei den Persern und andern barbarischen Völkern vielleicht die Demokratie schon längst eingeführt worden wäre, wenn man es für recht hielte, von den väterlichen Sitten abzuweichen, denn dieß tauge nicht? Dieß letztere ist auch die Ansicht des Herodotos (§. 15), und so mochte er glauben, daß für die Barbaren eine monarchische, wie für die Hellenen eine demokratische Verfassung die am meisten geeignete sei.

Uebrigens wundern wir uns mit Recht, — und Herodotos, der die Erfahrungserkenntniß allein gelten lassen will (§. 13), macht nicht nur einen psychologischen Fehler, sondern steht auch in Widerspruch mit seiner eignen Theorie, — daß hier Perser auftreten, welche die Vortheile und Nachtheile der Herrschaft des Volkes oder der Vornehmen aufzählen, ohne von dem einen oder andern eine Erfahrung gemacht zu haben. Die zwei Spartaner, Sperthias und Bulis, welche der Satrap von Kleinasien, Hydarnes, zum Bündniß mit den Persern bereden will, läßt der Schriftsteller antworten: „Hydarnes, du bist nicht im Stande,

uns einen unbefangenen Rath zu geben, denn das eine hast du erfahren, das andere nicht. Auf die Knechtschaft nämlich verstehst du dich, von der Freiheit aber hast du noch nicht erfahren, ob sie erfreulich ist oder nicht. Denn wenn du sie erfahren hättest, würdest du uns rathen, nicht allein mit Lanzen, sondern auch mit Streitärten für sie zu kämpfen." [9]) Diese Worte der Spartaner sind dem Herodotos, welcher nur die Erfahrungserkenntniß gelten läßt (§. 13), aus der eignen Seele gesprochen. Und doch läßt er die persischen Fürsten, welche aus Erfahrung nur von der Alleinherrschaft reden können, von den zwei andern Arten der Verfassung so reden, als wenn sie ihre Vorzüge und Mängel wirklich erfahren hätten!

Bei dieser kleinen Ausstellung aber sind wir es dem Vater der Geschichte schuldig, auf die Mäßigung aufmerksam zu machen, womit er in dieser Unterredung jede der drei Verfassungen beurtheilt. Wir sehen hieraus, daß sein Urtheil bei seiner entschiedenen Liebe für die demokratische Freiheit unbefangen blieb. Dieselbe Bemerkung bietet sich uns bei einigen andern Gelegenheiten an, z. B. da, wo er sagt, „die Jonier hätten eine Unklugheit begangen," unter der angebotenen Bedingung der Amnestie, nicht unter die persische Oberherrschaft zurückzukehren. [10]) Ueberall erkennt er das Gute der Monarchien vorurtheilsfrei an, und schildert einige Könige, z. B. den Dareios, als treffliche Männer. Der Grundsatz: die Sitte ist aller Menschen König [11]), gilt ihm viel weniger für die ethischen und religiösen Angewöhnungen, als für die politischen Einrichtungen der Völker. Auf die hohe Bedeutung, welche er dieser Sitte zuerkennt, haben wir schon früher aufmerksam gemacht (§. 15).

---

[9]) VII. 135. [10]) VI. 10. [11]) III. 38.

§. 19.

Wir begleiteten bisher die Ansicht des Historikers in das häusliche und öffentliche Leben. Jetzt müssen wir noch sehen, wie er das hellenische und barbarische Leben auffaßt und beurtheilt, daß wir seine geistige Weltansicht in ihrer weitesten Ausbreitung kennen lernen.

Ein neuerer Geschichtsforscher [1]) sagt, Herodotos habe sich durch die Hauptabsicht leiten lassen, „den Sieg griechischer Freiheitsliebe, griechischer Ordnung und zufriedener Armuth über asiatische Sclaverei, asiatischen und afrikanischen Pomp und Reichthum, über die chaotische Verwirrung ihrer Völkermassen und die phantastischen Plane ihrer erhitzten Einbildungskraft darzustellen.“ Wenn der Historiker aber das hellenische Leben in manchen Dingen dem barbarischen entgegensetzte, so fand er in vielen andern eine Uebereinstimmung, und wir dürfen beides nicht außer Acht lassen.

In Vielem nämlich stellt Herodotos das Hellenische dem Barbarischen so wenig entgegen, daß er vielmehr die nicht griechischen Völker bisweilen hellenisirt und man eine Gewandtheit vermißt, sich fremder Denkweise rein zu bemächtigen. Er leitet griechische Gottheiten von den Aegyptern und von verschiedenen Völkern griechische Lebensgewöhnungen ab, und findet die hellenischen Götter überall bei andern Völkern wieder, ohne meistens auf die Unterschiede des Glaubens aufmerksam zu machen. Eben denselben religiösen Glauben an Wunder, Träume, Orakel theilt er in ebenderselben und zwar in ganz hellenischer Form gleichmäßig unter die verschiedensten Völker, die Aegypter, Lydier, Babylonier, Perser und andere aus. Ueberzeugungen, welche wir als herodoteisch erkannt haben, wie z. B. die Lehre vom menschli-

---

[1]) Schlosser, Universalhistorische Uebersicht, Th. 1. Abth. 2. S. 135.

chen Glücke, hören wir aus dem Munde eines Krösos und Amasis oder anderer Barbaren, und die persischen Fürsten sprechen über die Staatsverfassungen, wie humane, durch die Erfahrung belehrte Hellenen.

Vergleichen wir die von uns oben geschilderten Tugenden, so finden wir die Barbaren oder namentlich die Perser von der Frömmigkeit gar nicht ausgeschlossen. Zwar nennt Themistokles den Xerxes einen Gottlosen und Frevler, dem Eigenthum und Heiligthum gleich viel gelte, da er die Bilder der Götter umstürzte oder verbrannte, welcher sogar das Meer geisselte und Fesseln in es senkte [2]), und ein Weib von Kos beschuldigt die Perser, daß sie weder Geister noch Götter achteten. [3]) Wir dürfen es aber nicht übersehen, daß solche Urtheile meistens den erbitterten Griechen in den Mund gelegt sind, und wir müssen uns nicht darüber wundern, daß die Perser die griechischen Heiligthümer zerstören, sondern müssen es vielmehr als einen Beweis ihres religiösen Sinnes hervorheben, daß uns so viele Beispiele aufbewahrt sind, wo sie auf ihrem Feldzuge gegen Hellas die Tempel, Haine und andere Heiligthümer verschonen, an die griechischen Orakel und Weissagungen glauben und auf die griechische Ceremonien frommdemüthig eingehen. [4]) Wir können uns diese Erscheinung nicht anders, als durch die Annahme erklären, als daß der Cultus der Perser mit ihrem ganzen übrigen Leben damals schon verfallen war, und daß die kleinasiatischen Griechen die griechische Götterverehrung bei ihren verweichlichtern Siegern längst, wie früher schon in ähnlichem Falle bei den Lydiern, in hohe Achtung gebracht hatten. Wie nun die Gottesfurcht, eben so wenig gibt die Gerechtigkeit ein Merkmal ab, welches die Hellenen von den Barbaren unterschiede, denn diese Gerechtigkeit kommt z. B.

---

[2]) VIII. 109. [3]) IX. 76. [4]) VI. 97. VII. 197. VIII. 133 u. s. w.

dem Dareios in einem so hohen Grade zu, wie nicht leicht einem andern Manne, und die fabelhaften Aethioper sind die gerechtesten der Menschen.

Wodurch zeichnen sich also die Hellenen vor den übrigen Völkern aus? was ist es, was sie eigentlich zu Hellenen macht? Wir suchen diese Frage im Geiste des Herodotos zu beantworten.

Der hellenische Menschenstamm ist von Alters her durch Verstand vom barbarischen unterschieden und hat sich mehr frei gehalten von abergläubischer Dummheit, besonders steht Athenä in dem Rufe der Weisheit. [5]) Es ist also die Klugheit, der Verstand oder die Weisheit, welche die Hellenen über die Barbaren erhebt. Dieser Verstand hielt die Hellenen von dem entehrenden Naturdienst und von der „übermäßigen" Frömmigkeit der Aegypter fern, aber sein Einfluß erstreckt sich noch weiter. In Hellas, sagt der vertriebene Demaratos zu Xerxes, ist die Armuth von jeher zu Hause, die Tugend aber ist eingeführt und durch Weisheit und strenges Gesetz hervorgebracht, und durch ihre Ausübung schützt sich Hellas gegen Armuth und Sclaverei. [6]) Darnach wird die Weisheit auch als die Quelle der hellenischen Tugend (oder, in welchem Sinn in dieser Stelle das Wort hauptsächlich genommen ist, der Tapferkeit) und der Freiheit gedacht. Die Armuth wird als etwas von der Natur Gegebenes und Vorhandenes, dagegen die Mannestugend als etwas durch den Verstand Herbeigeführtes und durch die Armuth Veranlaßtes dargestellt, und auch aus dieser Stelle sehen wir wieder beiläufig die hohe sittliche Bedeutung, welche den Gesetzen und Sitten zugeschrieben wird. Diese vom Verstande durchdrungene und getragene Tapferkeit ist von der Körperkraft und dem rohen Ungestüm der Barbaren charakteristisch unterschieden, und diese Weisheit ent-

---

[5]) I. 60. [6]) VII. 102.

scheidet eigentlich die Ueberlegenheit der Griechen über die Perser vorzüglich. [7]) So heißt es in Bezug auf die Schlacht bei Platäa, die Perser seien an Muth und Tapferkeit nicht nachgestanden, sie hätten aber keine Rüstung gehabt, und außerdem seien sie ungeschickt und ihren Gegnern an Einsicht (σοφίη) nicht gewachsen gewesen. [8]) Dasselbe gilt aber mehr oder weniger von allen andern Siegen, welche die Hellenen über die Barbaren davon trugen, und von der Art, wie sie das erkämpfte Ueber-

---

7) Ich kann mich nicht enthalten, hier eine Stelle von Garve aus seiner Erörterung der Unterredung des Demaratos mit Xerxes beizufügen, Versuche Th. 2. S. 77: »Das Betragen der persischen Könige gegen die griechischen Flüchtlinge, die sich zu ihnen retten, beweis't in der That, daß sie eine gewisse Ueberlegenheit der griechischen Nation über die ihrige anerkennen. Sie scheinen es immer für einen gefundenen Schatz zu halten, wenn ein in seinem Vaterlande verfolgter Grieche, im Unglück, den Aufenthalt bei ihnen wählt. Sie vergessen alsdann die Feindseligkeit, die sie gegen die Nation hegen, woraus er herstammt; — selbst die, welche er ihnen in seiner ehemaligen Lage bewiesen hatte, und suchen vielmehr ihn durch den glänzenden Zustand, in welchen sie ihn versetzen, zu gleicher Zeit zu blenden und an sich zu ziehen, als sich der Gelegenheit zur Rache, die sie in Händen haben, zu bedienen. Zwar konnte jeder angesehene Grieche, der mit den Angelegenheiten seines Landes bekannt war, ihnen als Kundschafter bei den Kriegen wichtig werden, die sie in diesem Lande zu führen gedachten. Aber sie gebrauchen die Demarate und Themistokle auch bald als Freunde und Rathgeber; und diese ehrenvolle Auszeichnung, mit der sie verlassene Fremdlinge empfangen, kann sich nur auf die Meinung gründen, daß sie bei ihnen größere Einsichten und einen festern Muth, als bei ihren Unterthanen, finden.« 8) IX. 62.

gewicht festhielten und benutzten. Wir dürfen aber den Einfluß des Verstandes unbedenklich über die Frömmigkeit und Tapferkeit auf die Tugend überhaupt ausdehnen, denn von dem Verstandeslichte war bei den Hellenen jede Tugend erleuchtet und durchdrungen, oder vielmehr, durch es wurde jede erst hellenisch. Diesen verständigen Tugenden gegenüber erscheint jeder Geistesvorzug der Barbaren als ein Treffer und eine rohe Naturgabe.

Ein anderes unterscheidendes Merkmal ist die griechische Armuth und Mäßigkeit, dem asiatischen Ueberfluß und Pomp gegenüber. Die Armuth, sagt Demaratos, ist von jeher in Hellas zu Haus. Zwar wird Hellas ein Land von der größten Ergiebigkeit [9]) und fruchtbarer genannt, als die asiatischen Länder der Perser [10]), aber mit leichtkenntlicher Uebertreibung, indem dort Mardonios, hier Xerxes einen Feldzug nach Hellas als ersprießlich darstellen will. Dagegen theilt Herodotos selbst den Weltenden die schönsten Thiere, Metalle und Bäume zu, „denn die Weltenden haben das Beste zum Antheil erhalten, so wie Hellas die beste Mischung der Klimaten empfangen hat." [11]) Dieses von den Weltenden umfaßte Hellas aber enthält das, „was uns [den Hellenen] das Beste und Seltenste zu sein scheint." [12]) Unter diesem „Besten und Seltensten" scheint Herodotos die geistigen Güter der Mäßigung, der Einsicht und besonders der Freiheit verstanden zu haben, welche sich auf der Grundlage eines armen Landes ausbilden mußten. Eine natürliche Gespielin der Armuth nämlich ist die Mäßigung, und ebendieselbe Armuth weckt die verständige Menschenkraft. Ist diese aber im Kampfe mit einer nicht gar freigebigen Natur zu einem gewissen Grade entwickelt, so macht sie sich auch in der menschlichen Gesellschaft geltend. Den Kampf

---

9) VII. 5. ἀρέτην ἄκρη. 10) VII. 8. 11) III. 106. 12) III. 116.

gegen die Naturkräfte setzt sie jetzt gegen die unterdrückende Gewalt der Tyrannen fort, und erstreitet sich nun gesellige Freiheit, wie früher einen gewissen Wohlstand. Mäßigkeit, Einsicht, Tapferkeit und Freiheit scheinen daher gewissermaßen Geschenke der Armuth zu sein. Diese verhältnißmäßige Armuth erhält aber die Tugenden auch, so wie sie sie erzeugt. Das, was Kyros am Schlusse des Geschichtswerkes des Herodotos zu den Persern sagt, als diese Lust hatten, ihr rauhes Gebirgsland mit schönern Ländern zu vertauschen, ist gewiß aus der Seele des Herodotos selbst gesprochen. — Kyros nämlich wunderte sich nicht über den Wunsch der Perser und willigte ein, doch so, daß er ihnen sagte, sie sollten sich mit dem Gedanken dazu anschicken, daß sie bald nicht mehr Herren, sondern Knechte sein würden, denn durch milde Länder würden die Männer weichlich; und ebendasselbe Land könne nicht herrliche Früchte und tapfere Männer hervorbringen.[13]) In diesen Worten und dieser Erzählung scheint eine indirecte Ermahnung zu liegen, die Hellenen möchten sich mit ihren verhältnißmäßig unfruchtbaren Wohnsitzen im Mutterlande begnügen, und nicht nach asiatischem Reichthum trachten, da nur mit der Armuth Tugend und Tapferkeit verbunden sein könne. Die didaktische oder asketische Absicht dieser Erzählung, welche durch ihre Stellung am Ende der Kalliope schon bedeutungsvoll erscheint, wird uns einleuchten, wenn wir erwägen, daß damals ein Trachten nach Reichthum immer mehr unter den Griechen einzureißen drohte. Wir finden nämlich ausgezeichnete und hochgestellte Männer, wie Eurybiades von Lakedämon, Adeimantos von Korinthos und Themistokles von Athenä, bestechlich und geldgierig. Dieses Uebel ist (in der schönsten Zeit Griechenlands!) so verbreitet, daß Artabazos dem Mar-

[13]) IX. 122.

donios den Rath gibt, es auf keine Schlacht ankommen zu lassen, sondern den Vorstehern in den hellenischen Staaten große Geschenke zuzuschicken, um welche sie die Freiheit bald preis geben würden, und daß Herodotos sagt, der, welcher diesen Rath gab, habe das rechte Mittel zu treffen gewußt. [14]) Diese Bestechlichkeit begegnet uns noch in einem andern Falle. Die vornehmen Thebäer, welche mit den Persern ein Bündniß gemacht hatten, übergaben sich dem hellenischen Heere unter Pausanias, in der Hoffnung, *daß sie sich durch Geld durchhelfen würden*. Pausanias aber, *der dasselbe ahnete*, entließ schnell das Heer, brachte die Schuldigen nach Korinthos und ließ sie daselbst hinrichten. [15]) Bei diesem einbrechenden Verderbniß mochte es Herodotos für zeitgemäß achten, die Hellenen auf den Grund und Boden und die fernere Bedingung ihrer Weisheit, ihrer Tapferkeit und Nationalgröße aufmerksam zu machen. Er mußte in der Abweichung der väterlichen Sitten, die er überall so hoch preis't, zu asiatischem Luxus den Untergang des hellenischen Lebens erkennen! — Der Gegensatz der griechischen Mäßigung gegen die persische Ueppigkeit tritt in der Darstellung der Feldzüge des Xerxes und Mardonios gegen Griechenland häufig hervor, unter anderm auch durch folgende Erzählung. [16]) Auf dem Schlachtfelde zu Platää soll sich nach errungenem Siege Pausanias durch persische Bäcker und Köche in den erbeuteten Geräthen des Mardonios eine persische Mahlzeit haben zubereiten lassen. Darauf habe er die Heerführer der Griechen gerufen und ihnen gesagt: „Hellenische Männer, deßwegen habe ich euch zusammengerufen, weil ich euch die Thorheit des Meders zeigen will, welcher einen solchen Tisch führt und

---

[14]) ὡς προειδότος πλεῦν τι καὶ τούτου, IX. 41. [15]) IX. 88. [16]) IX. 82.

zu uns kam, um uns unsern ärmlichen wegzunehmen." Diese Anschauung der hellenischen Genügsamkeit, im Gegensatz gegen die asiatische Ueppigkeit, liegt auch „dem anziehendsten Stück" von Solon's Unterredung mit Krösos zu Grunde. Solon (d. h. Herodotos) unterscheidet nämlich sein Ideal eines glücklichen hellenischen Mannes von dem überreichen und mächtigen Barbaren. Der nach hellenischer Denkweise Glückliche ist der, welcher bei einem hinlänglichen Auskommen einen gesunden und schönen Körper hat, sich wohlgerathener Kinder erfreut, eines guten Todes stirbt und von seinen Mitbürgern auch nach seinem Tode noch geehrt wird. Diesem Ideal stellt nun Solon das der Barbaren gegenüber, welche ihr Lebensglück in Macht und Reichthum suchen. Dieser mächtige Reiche hat nur zwei Dinge vor jenem genügsamen Glücklichen voraus. Er kann sich erstlich die erkünstelten Genüsse verschaffen, welche seinen übermäßigen Lüsten zum Bedürfniß geworden sind, und sein Reichthum setzt ihn in den Stand, sich vor den Unglücksfällen besser zu schützen. Aber durch diese beiden Dinge ist der mächtige Reiche (Barbar) nicht glücklicher, als der genügsame Glückliche (Hellene), denn weil dieser genügsam ist, kommt er nicht in den Fall, unmäßige Lüste befriedigen zu wollen, und weil er glücklich ist, bedarf er der Schutzwehr gegen das Unglück nicht. [17]) So wird also durch diese Worte des Solon das Ziel, worin die Barbaren das höchste Erdenglück fanden, als eine Thorheit, im Gegensatz gegen die gesunde Ansicht der Hellenen, bezeichnet. Das Glücksideal der Barbaren aber war eine nothwendige Folge des großen Abstandes der Beherrschten und Herrscher und der ungleichen Vertheilung des Vermögens. — Wo die Beherrschten alle Sclaven sind, müssen die Beherrschten sich

---

[17]) I. 32.

für unglücklich und ihre Unterdrücker allein für glücklich halten; und wo es ungeheuer Reiche gibt, müssen diese von den Dürftigen, auf deren Unkosten jene reich sind, ebenfalls als beneidenswerthe Menschen angesehen werden. Solche unnatürliche Lebensverhältnisse lassen daher auch unnatürliche Lebensideale aus sich hervorgehen, indem sie Güter, welche in der bloßen Vorstellung liegen und nur als Mittel von Bedeutung sind, nämlich Macht und Reichthum, für die höchsten Ziele unserer Wünsche und Bestrebungen ausgeben. Der natürliche Lebensgenuß und die nahen, unmittelbaren und ächtmenschlichen Güter entziehen sich dem Auge. In dem glücklichen Hellenenleben hingegen fand eine gewisse Beschränkung, sowohl der Macht als des Reichthums, Statt; es gab sowenig übermäßig Mächtige und Reiche, als ganz hülflose und dürftige Sclaven. Da der Besitz und die Macht durch Sitte und Gesetze auf eine gewisse Mittelmäßigkeit eingeschränkt waren, so konnte man in dieser Sphäre kein Ideal des Glückes suchen und finden. Die Ansicht, daß der ganze Lebenszweck in dem liege, was wir besitzen und darin, daß wir mit Andern anfangen können, was uns beliebt, konnte sich nicht ausbilden. Diese gleichmäßige Vertheilung von Macht und Besitz — oder diese gesunde Gestalt des öffentlichen Lebens — wies also Jeden darauf hin, den Werth des Lebens nicht außer sich und in Einbildungen, sondern in sich selbst, d. h. darin zu suchen, worin er wirklich liegt, in mäßigen Genüssen und im kräftigen Handeln. Nur richtige öffentliche Einrichtungen lassen richtige Volksüberzeugungen entstehen oder bestehen; geschraubte Lebensverhältnisse verschrauben nothwendig das sittliche Urtheil, und was das Leben in den Köpfen und Herzen einmal so gänzlich verwirrt hat und in der Verwirrung fortwährend erhält, das kann durch den Unterricht wohl nicht mehr gut gemacht werden, — wie auch Solon mit seinem hellenischen Ideal des Menschenglücks keinen Beifall bei

Krösos fand, sondern von demselben gar ungnädig entlassen wurde. [18])

Ferner müssen wir als ein drittes Unterscheidungsmerkmal die Freiheit hervorheben, welche dem hellenischen Leben eine eigenthümliche Ausprägung gibt. Hierher gehört das schon oben angeführte Wort der Spartaner Sperthias und Bulis zu dem Satrap Hydarnes, daß die Perser gar nicht fähig seien, über Freiheit und Unterwürfigkeit zu reden und zu urtheilen, weil sie der Freiheit Süßigkeit nie gekostet hätten. [19]) Diese Freiheit gibt dem hellenischen Leben eine von dem barbarischen ganz verschiedene Gestalt. Bei den Barbaren geht die Bewegung in allen Dingen von einzelnen an der Spitze stehenden Männern aus, und die Völker sind nur die Handlanger der Unternehmungen dieser. An einem Krösos, Kyros, Kambyses, Dareios und Xerxes und deren Familien spinnt sich die ganze lydische und persische Geschichte ab. Das Interesse ist nur auf den Regent und dessen Haus gerichtet, denn eine Masse willenloser Geschöpfe kann so wenig Gegenstand der Historie, als der menschlichen Theilnahme sein. Wie ganz anders ist es bei den Griechen, wo nur die Volksmehrheit will, beschließt und handelt, und der einzelne Mann, selbst ein Themistokles, gar nicht so ins Große wirkt, gar keine so wichtige, unentbehrliche Person ist, sondern nichts ausrichtet, wenn er gegen die öffentliche Meinung zu handeln unternimmt. Natürlich muß ein so verschieden gestaltetes, bewegliches Volksleben auch der Geschichtserzählung eine analoge Form geben. Der Historiker muß eine Menge einzelner Erzählungen, einzelner Handlungen und Worte aufnehmen, um ein Bild des freien Volkslebens zu geben, während der, welcher asiatische Geschichte schreibt, sich nur an den Einen Hauptgang

---

[18]) Man vergleiche Garve über diese Stelle a. a. O. S. 57 — 73. [19]) IX. 82.

der Handlung zu halten braucht, und hieraus möchte sich eine Eigenthümlichkeit der herodoteischen Erzählungsweise, wenn auch nur zum Theil, erklären lassen. — Die Bedeutung der Freiheit aber, von der Herodotos mit Recht alle Größe Athen's herleitet, zeigt sich besonders in ihrer Einwirkung auf die Tapferkeit. Wir sagten schon oben, daß die hellenische Tapferkeit eine verständige sei, sie ist aber auch eine aus der Freiheit hervorgegangene, welche eine ganz andere ist, als die befohlene Tapferkeit der Knechtschaft. Die Tapferkeit der freien Griechen ist so geartet, daß sie die Perser, weder der Herrscher noch die Beherrschten, in der That nicht begreifen können. Die Tapferkeit der Lakedämonier, wie sie der vertriebene Demaratos ihm schildert, findet Xerxes zuerst unglaublich [20]), nachher, als er sie in Thermopylä kennen lernt, sieht er sie für Unverschämtheit und Unverstand an. [21]) So auch urtheilen die übrigen Perser, welche die Kühnheit der Griechen für Raserei erklären [22]), und die, welche ihr Leben ihrer Idee, ihrem Vaterlande zum Opfer bringen, für unvernünftige Menschen ausgeben. Durch solche Urtheile beweisen es denn die Barbaren hinlänglich, daß sie „die süße Freiheit nicht gekostet haben,“ welche im Glauben lebt, Berge versetzen zu können, und sich getrieben fühlt von himmlischer Hoffnung. [23]) Sie ahneten es nicht, daß es eine erhabene Seelenstärke gibt, welche das Nützliche zurück weis't, um dem Würdigen folgen zu können, und welche selbst über riesenmäßige Körperkräfte den Sieg davon trägt! Sprach auch der Perser Tritantächmes „ein herrliches Wort“, indem er ausrief: „O, Mardonios, gegen welche Menschen führst du uns in den Kampf, welche nicht um Lohn kämpfen, sondern um

---

20) VII. 209. 21) VII. 210. 22) VIII. 10. 24. 140. 23) οὐ γὰρ θεὸν εἶναι τὸν ἐπιόντα ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα, ἀλλὰ ἄνθρωπον κ. τ. λ. VII. 203.

die Tugend!" — so blieb er unverstanden und fiel in Ungnade. [24]) Aus dieser Freiheit und ihrem Kinde, der Tapferkeit, entblühte denn auch eine edle Ruhmliebe, welche in den Dienst der Vaterlandsliebe trat, und eine schöne sittliche Scham, welche versäumte oder unterlassene Tugendausübung bereute, und wo möglich wieder nachholte. [25]) Diese Ruhmliebe ist den barbarischen Völkern ganz unbekannt, denn das höchste Ziel der Beherrschten ist die Gunst ihrer Herrscher und diese errichten ihre Bauten und Riesenwerke, welche auf die Nachwelt kommen sollen, nur aus Prahlsucht und Eitelkeit. Tapfere Kriegsmänner haben zwar die Perser ebenfalls [26]), aber ihre Tapferkeit gründet sich auf Gehorsam und höchstens auf Soldatenehre, kann sich also mit der hellenischen Tapferkeit nicht messen, und die meisten der Tausende, welche Xerxes gegen die Griechen führt, kennen nicht einmal diese gemeine Tapferkeit, welche doch des höhern Rückhalts entbehrt. Während daher die Griechen durch vaterländische Begeisterung und durch freie Herzenslust in den Kampf geführt werden, werden die Perser ebendahin durch Geißelhiebe getrieben [27]), oder durch den Gedanken des Lohns gespornt [28]) und es ward aller Welt, vornehmlich aber dem König Xerxes selbst, offenbar, daß er viele Menschen in den Krieg geführt hätte, aber wenige Männer [29]), wie er auch, in Bezug auf die tapfere Artemisia, ausrief, aus Männern seien Weiber, und aus Weibern Männer geworden.

Zu den bisher genannten Tugenden müssen wir endlich noch die Menschlichkeit nennen, wodurch sich, nach Herodotos, die Griechen vor den Barbaren auszeichneten. Auch diese Tugend der Menschlichkeit (ὁσιότης), welche bei den Alten ursprünglich religiös ist (§. 12), scheint lediglich ein

---

[24]) VIII. 26. [25]) IX. 71: Aristodemos, 77: die Mantinäer u. a. [26]) VII. 238. [27]) VII. 103. [28]) VII. 19. [29]) VII. 210. So urtheilt auch Mardonios VIII. 68.

Kind der Freiheit zu sein. Sie hatte sich bei den Persern und den andern barbarischen Völkern bei aller ihrer Religion nicht entfalten können. Denn wo der Oberherr jeden Unterthan willkührlich und gewaltthätig behandelt oder behandeln kann, glaubt dieser, ein Gleiches thun zu dürfen gegen alle, über die er Gewalt hat, und das so geplagte gemeine Volk entladet sich dann seiner natürlichen Entrüstung über erlittene Mißhandlungen durch schmähliche Behandlung der Feinde, die der Sieg in seine Hand gegeben, gegen welche es dann so wenig Erbarmen fühlt, als es selbst bei seinen eignen Drängern zu finden gewohnt ist. So fließt die Unmenschlichkeit vom Despoten über das ganze Volk aus. So schlachten die Perser gefangene Griechen [30]), und nicht allein Menschen, sondern in ihrer Mordlust auch das weggenommene Zugvieh. [31]) Diese unnatürliche Roheit erstreckt sich auch auf die Verstümmelung der Todten, was mit Recht als eine barbarische, mit hellenischer Bildung nicht verträgliche Sitte bezeichnet wird. [32]) Auch Xerxes beging diese Unsitte (παρενόμησε) gegen den Leichnam des Leonidas, welchem er den Kopf abzuschneiden und ihn ans Kreuz zu schlagen befahl, ungeachtet die Perser sonst tapfere Männer, auch wenn sie ihre Feinde waren [33]), im höchsten Grade zu ehren pflegten. [34]) Die oben geschilderte, halb sittliche, halb religiöse Tugend der ὁσιότης möchte sich daher als Eigenthum der Hellenen darstellen.

Durch das, was wir bisher sagten, möchte es nicht ganz ungenügend erörtert sein, worin, nach Herodotos' Ansicht und Behandlungsweise, das hellenische Leben mit dem barbarischen übereinstimmte, und worin es sich von demselben entfernte. Natürlich beschränkte sich unsere Untersuchung auf den Kreis des Sittlich-religiösen. [35])

---

30) VII. 180. 31) IX. 39. 32) IX. 79. 33) VII. 181. 34) VII. 238. 35) Garve, in seiner »Erörterung der

Da unter den griechischen Staaten selbst der athenäische und lakedämonische vor allen andern hervorragen, so wollen

Unterredung des Demaratos, Königs von Sparta, mit Xerxes« (Versuche Th. 2), hebt, auf den Grund der Worte: »In Hellas ist die Armuth von jeher zu Hause, die Tugend aber ist eingeführt und durch Weisheit und strenges Gesetz hervorgebracht« (VII. 102) —, auch noch dieses Gesetz (νόμος) hervor als ein Unterscheidungsmerkmal der Hellenen von den Barbaren. Dieses von Weisen gegebene Gesetz ist etwa das Resultat seiner Betrachtung, sei den Hellenen an die Stelle monarchischer Willkühr getreten, und sie seien demnach nicht durch die Ehrfurcht vor Personen, sondern durch die höhere vor Ideen geleitet worden. Und wirklich stellt Demaratos in jener berühmten Unterredung mit Xerxes den Unterschied so dar, daß über sie kein unumschränkter König herrsche, sondern daß das Gesetz ihr König sei, dem sie unbedingten Gehorsam leisteten. Erwägen wir aber, daß νόμος Gesetz und Sitte umfaßt, und daß Herodotos diesem νόμος an andern Stellen überhaupt und für alle Völker die höchste Bedeutung zuerkennt nach dem Ausspruche des Pindar: das Gesetz (νόμος) ist aller Menschen König (S. 15), und bedenken wir ferner, daß die Ehrfurcht der asiatischen Völker vor ihren religiös geheiligten und deßwegen unverrückbar feststehenden Gesetzen und Gebräuchen wenigstens nicht kleiner war, als die Anhänglichkeit der Hellenen an den ihrigen sein konnte: so müssen wir, im Allgemeinen und von jener Unterredung abgesehen, sagen, daß es nur die Beschaffenheit dieser Gesetze war, was den Unterschied hervorbrachte. Die hellenischen Gesetze waren Erzeugnisse der Weisheit und mit der Volksfreiheit verträglich. Daher kommen wir hier wieder zu den Merkmalen der Weisheit und Freiheit zurück, welche wir schon oben angegeben haben. Doch vielleicht irre ich mich, und meine Untersuchung muß durch die von Garve ergänzt werden. Auf jeden Fall wird Niemand gereuen, dessen treffliche Darstellung gelesen zu haben.

wir hier noch andeuten, wie Herodotos von diesem Standpunkt aus das Leben beider gegeneinander auffaßt und beurtheilt. In Bezug auf die Tapferkeit halten sich beide Staaten ungefähr das Gleichgewicht, obgleich die Lakedämonier den größern Ruf auf ihrer Seite haben. Vor dem Begriff der Schlacht bei Platää fürchtet sich zwar Pausanias, mit den Persern zu streiten, an welchen die Lakedämonier sich noch nicht versucht hätten, und will den Kampf mit ihnen auf die Athenäer schieben [36]), weßwegen sich die Lakedämonier von Mardonios Feigherzigkeit vorwerfen lassen müssen. [37]) Aber durch die That selbst retten sie ihren Ruf, denn der Sieg bei Platää ist ihr Werk, und sie zeigten von allen Hellenen hier die größte Tapferkeit, was daraus hervorgeht, daß sie es mit dem tüchtigsten Theil des persischen Heeres zu thun hatten und diesen besiegten. [38]) Haben aber die Lakedämonier den Sieg bei Platää entschieden, so sind die Athenäer die Sieger von Marathon, „und sie sind die ersten, von denen wir wissen, daß sie die Feinde im Rennen angriffen, und hielten zuerst den Anblick der medischen Kleidung aus, und die Männer, welche diese trugen, denn bis zu der Zeit erweckte sogar der medische Name bei den Hellenen Furcht.“ [39]) Und sie haben, nach dem unbestreitbaren Urtheile Herodotos [40]), in dem zweiten Kriege mit Persien durch ihre Tapferkeit und besonders ihre Klugheit Hellas gerettet. Im ganzen Kriege sind sie bei weitem die eifrigsten [41]), nehmen die größte Gefahr auf sich [42]), und suchen die Einigkeit um jeden Preis zu erhalten. [43]) Die tapfern, eifrigen, besonnenen Vaterlandsfreunde sind zugleich anspruchslose, bescheidene Männer. Wunderherrlich glänzt ihre Vaterlandsliebe da hervor, als sie alle vortheilhafte Friedensvorschläge des Mardonios zurückweisen, und, über al-

---

[36]) IX. 46. [37]) IX. 48. [38]) IX. 71. [39]) VI. 112. [40]) VII. 139. [41]) IX. 60. [42]) IX. 46. [43]) VIII. 3. 81.

len Eigennutz erhaben, obgleich von den Lakedämoniern den Feinden preis gegeben, sich einzig und allein durch das Gemeinwohl und das, was ihnen wohl ansteht (κόσμον φέρον), leiten lassen. Damals, als die Athenäer dem Gesandten des Mardonios sagten: so lange die Sonne den Lauf ginge, den sie gehe, würden sie kein Bündniß machen mit Xerxes, und so lange nur noch Ein Athenäer übrig wäre, würden sie kämpfen für das gemeinschaftliche Vaterland; und als sie die Lakedämonier wegen ihrer verrätherischen Langsamkeit nur leise tadelten, aber ihren Gesandten erklärten: es sei schändlich von ihnen, an der Athenäer Gesinnung zu zweifeln: — als die heimatslosen eine solche Sprache führten, und ihre Worte durch entsprechende Thaten versiegelten, hatten sie den höchsten Grad der Volksgröße erreicht. [44]) Dagegen zeigen sich die Lakedämonier, die Tapferkeit ausgenommen, beinahe von keiner einzigen schönen Seite. Sie sind eigennützig, für sich einzig und allein besorgt, für das Gemeinwohl von Hellas lau und langsam, unzuverlässig [45]), und sogar neidisch und mißgünstig. [46]) Diesen Neid wirft ihnen Herodotos auch in der Beurtheilung der Tapferkeit des Aristodemos bei Platää vor [47]), aber nach unserer Meinung, wie wir schon oben erklärten (§. 14 gegen das Ende), mit Unrecht. Man sieht es überall, daß sein Herz bei den Athenäern ist.

§. 20.

Die sittlich-religiöse Lebensansicht des Herodotos haben wir in das Familienleben (§. 17), in das öffentliche Leben im Allgemeinen (§. 18) und in das Leben bestimmter Stämme (§. 19) hinein verfolgt. Wenn wir jetzt diese ihre äußere

---

[44]) Vergl. VIII. 142 — 144. IX. 7. [45]) ἄλλα φρονοῦντες καὶ ἄλλα λέγοντες, IX. 54. [46]) VI. 108. [47]) IX. 71.

Ausbreitung und Verzweigung kennen, wenden wir, um unser Gemälde abzuschließen, den Blick noch einmal nach innen, und fragen, welche Eindrücke diese Lebensansicht im Gemüthe des Herodotos hervorbringe? Um nämlich das geistige Leben eines Menschen vollkommen aufzufassen, müssen wir nicht nur dessen Ansichten (die doch nur dem Kopf gehören) kennen lernen, sondern auch die Wirkungen, welche diese Ansichten im Gemüthe hervorbringen, nicht nur das Erkennen, sondern auch die das Erkennen begleitenden Gefühlsstimmungen.

Thatsächlich finden wir bei Herodotos eine sich anscheinend widerstreitende Gefühlsstimmung. Nämlich eine gewisse jugendliche Fröhlichkeit und Heiterkeit, welche durch ernste Wehmuth und Trauer gedämpft ist.

Ueber die Heiterkeit, welche die Musen des Herodotos verklären, wundern wir uns nicht. Die jugendliche, heitere Ansicht der Welt und des Lebens, welche über das ganze Volk gegossen ist, wiederholt sich in jedem Einzelnen und belebt und erfrischt sogar den Greis. Herodotos lebte ja im Blüthenalter des hellenischen Volkes, der Menschheit. Alle menschlichen Kräfte regten sich in freier, ungehemmter Thätigkeit. Die Erinnerung war groß, die Gegenwart genußreich, und die Zukunft hoffnungsvoll. Die Staatsverfassung, welche Herodotos für die beste hielt, sah er beinahe allein eingeführt, und den Tugenden der Frömmigkeit, der Gerechtigkeit, der Tapferkeit, der Weisheit und Mäßigung, für die sein Herz schlug, begegnete sein Blick im Leben seines Volkes. War auch der peloponnesische Krieg schon längst ausgebrochen (da Herodotos seine Geschichte Ol. 92, 4 noch nicht vollendet hatte), so konnte dieser Krieg, dessen verderbliche Folgen nicht vorauszusehen waren, seine Gefühlsstimmung nicht mehr umändern und er lebte in glücklicher Muße fern vom Hauptschauplatz dieses Kampfes.

Dagegen werden wir uns auch das Trübe in Herodotos' Gemüthswelt deuten können. Wenn im Hintergrund des Lebens ein ewiges Schicksal steht, welches den Einzelnen hebt und stürzt, wenn die Götter neidisch sind auf der Menschen Glück, wenn das menschliche Leben nur eine Mischung ist von Glück und Unglück, und die Zufälle über den Menschen herrschen, nicht der Mensch über die Zufälle [1]), und wenn auf ein solches Leben kein jenseitiges, besseres folgt — kann da das Gemüth anders, als wehmüthig und trübe gestimmt sein? Die Trostlosigkeit der herodoteischen Weltansicht, auf die wir oben aufmerksam machten (§. 16), hielt zwar der Verstand in keinen bestimmten Begriffen fest, sie kündigte sich aber durch eine Art frommer Traurigkeit dem Gemüthe an. Und die auf idealem Grunde entspringende Trauer fand täglich Nahrung durch die Beobachtung der Hinfälligkeit aller Dinge, und erhielt ihre feste Ausbildung durch ein erfahrungsreiches, langes Leben. An diese Wehmuth aber schloß sich auf natürliche Weise das Gefühl der religiösen Demuth an, welche, wie wir wissen, auf das festeste in der ganzen Denkweise des Herodotos gegründet ist. Dem Herodotos gehören jene Thränen an, welche Xerxes nach der Heerschau bei Abydos bei dem Gedanken an die Kürze des menschlichen Lebens vergießt, und dem Herodotos aus dem Herzen gesprochen sind ebenfalls die Worte des Artabanos, welche dieser an den Xerxes richtet: „Es gibt [außer dieser Kürze] noch etwas anderes im Leben, was bejammerungswerther ist. Denn in diesem so kurzen Leben lebt kein so glücklicher Mensch, der nicht bloß einmal, sondern oft in die Lage kommen sollte, wo er lieber todt sein, als leben möchte. Die uns zustoßenden Unglücksfälle, die uns plagenden Krankheiten machen, daß uns das Leben, obgleich es kurz ist, lang vorkommt. So wird bei den

---

[1]) VII. 49.

Mühseligkeiten des Lebens der Tod für den Menschen die erwünschteste Zuflucht, und die Gottheit wird darin neidisch befunden, daß sie uns die Süßigkeit des Daseins nur wenig kosten läßt." [2]) In demselben Gefühl des ungenügenden menschlichen Daseins ist die Sitte der Thrauser, eines thrakischen Volkes, erzählt. „Die Verwandten sitzen um das neugeborne Kind und bejammern es, daß es so vieles Unglück, da es einmal geboren sei, erdulden müsse, und zählen alle menschliche Leiden her; den gestorbenen Menschen aber verbergen sie mit Lust und Freude unter die Erde, und sagen dabei, er sei jetzt von großem Uebel befreit und lebe in aller Seeligkeit." [3]) Uns aber kommt dieser Gebrauch der Trauser schon deßwegen verdächtig vor, weil wir denselben Gedanken in einem Fragment des Euripides [4]) wiederfinden, so daß er der Ausdruck hellenischer Empfindungsweise sein möchte. Freilich könnte man sagen, daß die Uebervölkerung Thrakiens [5]) Armuth und Noth aller Art herbeiführen mußte (dergleichen wir auch bei uns in neuerer Zeit, wenigstens in manchen Staaten, aus derselben Ursache entspringen sehen) und daß hieraus ein Mißbehagen und eine Geringschätzung des Lebens überhaupt hervorging. Aber daß diese Lebensverachtung sich bei einem rohen Naturvolke zur Sitte ausbilden konnte, scheint uns doch unerklärlich, unnatürlich, unpsychologisch. Denn nur das Unglück, welches im Gefolge der Cultur den Menschen umfängt, scheint eine so trübe Lebensansicht hervorbringen

---

[2]) VII. 46. [3]) V. 4. [4]) Das Fragment heißt bei Dindorf Poët scen. Ἀποσπασμάτια p. 97:

Ἐχρῆν γὰρ ἡμᾶς σύλλογον ποιουμένους
τὸν φύντα θρηνεῖν, εἰς ὅσ᾽ ἔρχεται κακά,
τὸν δ᾽ αὖ θανόντα καὶ πόνων πεπαυμένον
χαίροντας εὐφημοῦντας ἐκπέμπειν δόμων.

[5]) Man sehe hierüber Schlosser's Universalhistorische Uebersicht.

zu können, welcher das ganze Leben keinen Werth mehr hat. Wir können also nicht glauben, daß das bei einem rohen Volke wirklich im Gebrauch gewesen sei, von dem Euripides für seine überfeinerte Zeit dichtend will, daß es in den Gebrauch kommen sollte. Ist nun aber auch diese Sitte nicht aus Herodotos' Denkweise entsprungen und darnach erdichtet oder modificirt, so steht sie, ihrem Geiste nach, doch unbezweifelt mit seinem Gefühle ziemlich in Einklang.

So verschwistern sich in derselben Gemüthswelt des Herodotos Freude und Schmerz. Sie mäßigen sich gegenseitig. Der Frohsinn ist eine Blüthe des politisch-sittlichen Lebensbaumes und verbindet sich mit vaterländischer Begeisterung. Die Trauer entkeimt (mit Nothwendigkeit) den religiösen Ueberzeugungen, und in ihrem Geleite ist die himmlische Demuth. Aber Frohsinn und Begeisterung, Traurigkeit und Demuth sind gleichermaßen durch die Weisheit, die Erfahrung und das Alter beruhigt und gegen einander ausgeglichen. Alles in dem Geistesleben des Vaters der Geschichte ist geebnet, klar und mäßig, und wir erblicken in dem Ganzen eine auf einer gewissen Stufe der Entwickelung vollendete Lebensansicht.

§. 21.

Wir meinen nun, was wir im Anfang dieser Untersuchung versprachen, nach Kräften geleistet, und ein Gemälde der ganzen Lebensansicht des Herodotos entworfen zu haben. Wir wollen nun noch vom Standpunkte, den wir uns erstritten, in allgemeinen Umrissen eine Beurtheilung der Geschichtsbücher desselben folgen lassen.

Der Einfluß, welchen eines Historikers Lebensansicht im Allgemeinen auf seine Behandlung der Geschichte hat, bezieht sich theils auf die Thatsachen, theils auf die Erklärung derselben. Herodotos will uns „die großen wundervollen Thaten der Hellenen und Barbaren“ erzäh-

len.[1] Hier ist nun der Begriff „wundervoll (oder merkwürdig θωϋμαστά)" sehr weit und unbestimmt, und es ist ganz der Ansicht des Schriftstellers anheimgestellt, was er als merkwürdig beurtheilen will. Greifen nun das Schicksal und die Gottheit vielfältig in das Leben ein, so mußten dem Herodotos die Spuren dieser göttlichen Wirksamkeit im Leben besonders merkwürdig erscheinen. Daher erklärt es sich, warum die Wunder, die Weissagungen und die Orakel in seinem Geschichtswerke eine so große Rolle spielen. Aber er will uns nicht allein die Begebenheiten, sondern zu diesen auch die Ursachen (αἰτίαι) angeben, weßwegen z. B. die Hellenen mit den Barbaren in Krieg geriethen.[2] Bei dieser Begründung der Thatsachen aber, welche Begründung wir Pragmatismus nennen, ist der Einfluß der eignen Ansicht noch viel größer, und häufig einzig entscheidend. Seinem Standpunkte gemäß mußte er die Ursachen der Begebenheiten in seinen sittlichen und religiösen Ueberzeugungen und zuoberst in dem Schicksal und der Gottheit suchen. Sein Pragmatismus wird also nicht, wie der des Tacitus, psychologisch, sondern religiös-ethisch, oder weil das Schicksal und die Gottheit immer bei ihren Einwirkungen einen Zweck verfolgen, teleologisch. Herodotos steht, indem er Geschichte erzählt und Thatsachen erklärt, zum Theil außerhalb der Geschichte. Setzen wir fest, daß kritische Erforschung der Wahrheit die Haupttugend des Historikers ist, so werden wir sagen müssen, daß der unsrige diese Tugend dieser Stellung wegen nicht ganz in Ausübung habe setzen können. Das Menschenleben verfließt ihm nämlich sehr häufig mit seiner eignen Ansicht, und er schildert uns die Menschen, so wie sie sich in seinem Geiste, in den er ihr Bild aufgenommen hat, gestalten. Er hat nicht die Schärfe der Reflexion, das fremde Geistesleben von dem

---

[1] I. 1. [2] Ebendaselbst.

seinigen gehörig zu sondern, sondern stellt uns das fremde nach seinem eignen dar. Ja häufig läßt er sich mit Bewußtsein gehen, und spricht durch den Mund Anderer umständlich seine eignen Ansichten aus. Seine historische Kritik ist also, in Absicht des geistigen Menschenlebens, nicht frei und selbstständig, sondern steht ganz unter der Herrschaft seiner sittlich-religiösen Weltansicht. Er läßt sich, wenn er geistige das Leben der Menschen schildert, ganz von seinen mitgebrachten Ueberzeugungen führen, an deren Richtigkeit er nicht zweifelt, weil er nicht über sie reflektirt hat und sie deßwegen eine um so gefährlichere Herrschaft ausüben, ohne dem Erzähler seine unbefangene Unschuld zu nehmen. Wenn daher Georg Friedrich Creuzer [3]) sagt: „Der ruhige unbefangene Beobachtungsgeist des Herodotos läßt Alles in seinem eigensten Lichte erscheinen, seine Darstellung zeigt alle Gegenstände in ihrer wahren Gestalt," so gilt dieses Urtheil ganz von der Beschreibung der Länder und überhaupt äußerer Dinge, schon weniger von der Darstellung der Handlungen und am wenigsten von der Schilderung der Menschen durch das, was Herodotos über sie urtheilt oder sie sprechen läßt. Viele Menschen nämlich behandelt er, ohne es immer zu wollen, nur als Beispiele und Schematen seiner eignen Ueberzeugungen, sie athmen seinen Geist und sprechen und leben nach seiner eignen Denkweise. Ganz unbefangen aber kann sein Beobachtungsgeist nicht genannt werden, da derselbe vielmehr befangen ist, in Bezug auf das menschliche Leben, durch seine eigne Lebensansicht. — Was kann die historische Beobachtung trennen und befreien von der eignen Ueberzeugungsweise des Beobachtenden? Gewiß nur die besonnene Reflexion! Aber diese hatte Herodotos noch gar nicht auf diese geistigen Dinge gewandt. Seine Beobachtung des menschlichen Lebens ist

3) Herodot und Thukydides S. 124.

also unrein und getrübt durch seine eignen Ueberzeugungen. Erst bei Thukydides und Tacitus finden wir eine solche reine, unbefangene, befreite Beobachtung auch des geistigen Lebens, weil bei diesen Männern die historische Beobachtung sich durch die Reflexion von allem fremden, aus dem eignen Kopfe und Herzen zufließenden Beisatz gereinigt hat, so daß sie rein und frei im Dienste der historischen Forschung steht. Des Herodotos' Beobachtung ist nur in äußern Dingen von der Reflexion beleuchtet; wo es aber die Auffassung des innern menschlichen Lebens gilt, da verrückt und trübt ihm häufig die mitgebrachte Ueberzeugung die historische Wahrheit. Fremdes und eignes Leben fließen da ineinander, weil kein trennender Verstand dazwischen tritt, und Herodotos davon noch gar keine Ahnung hat, daß man von der eignen Denkweise und Ansicht ganz abstrahiren müsse, um die fremde treu auffassen zu können.

Wie sehr und auf welche Weise des Herodotos Geschichtsdarstellung unter dem Einfluß seiner Weltbetrachtung steht und von ihr beherrscht wird, wollen wir jetzt mehr im Einzelnen nachweisen.

Gleich im Anfang der Kleio wird nach einer der hauptsächlichsten sittlichen Ideen, nach der Vergeltung (§. 16), die Geschichte gedeutet. Statt in der Frage nach der Ursache der persisch-hellenischen Kriege bei dem Abfall der Ionier stehen zu bleiben, geht Herodotos gar weit in das Alterthum zurück. Er betrachtet nämlich Asien und Europa, wie zwei Familien, von denen die eine, wenn ihr von der andern Unrecht geschehen ist, auch noch in den spätesten Zeiten Genugthuung fordern soll. Denn das Unrecht erbt sich fort, und der letzte Enkel büßt, wie wir wissen, noch die Schuld seines Ahnherrn. Nun hatten die Phöniker den Hellenen die Io geraubt, die Hellenen den Phönikern die Europa, damit aber sei nur Gleiches mit Glei-

chem vergolten worden, weiter die Hellenen dem König der Kolcher die Medeia, und als dieser Genugthuung (δίκαι) verlangt habe, hätten sie sich — durch die Entführung der Io durch die Phöniker, gerechtfertigt, und so hätte auch Alexandros für die geraubte Helena keine Genugthuung gegeben — indem sie sich auf den Raub der Helena berufen hätten. Nun sei der trojanische Krieg entstanden, und seit dieser Zeit hätten die — Perser alle Hellenen für ihre Feinde gehalten, denn die Perser betrachteten Asien und die es bewohnenden Völker als ihr Eigenthum. [4]) Wie aber in aller Welt konnten die Perser im trojanischen Krieg ein Unrecht gegen sich selbst erkennen, da sie mit den Trojanern damals gar nichts zu schaffen hatten? — Ganz ähnlich ist der Grund, warum Dareios die Skythen angegriffen haben soll. „Er wollte sie nämlich bestrafen," weil sie früher in das medische Land eingefallen waren und so „das Unrecht angefangen hatten." [5]) Aber dieses angebliche Unrecht fiel mindestens zwei und achtzig Jahre vor diese Zeit und geschah nicht eigentlich gegen die Perser, sondern gegen die Meder, also die damaligen Feinde und Unterdrücker der Perser! [6]) Aber Herodotos geht in der Begründung der Kriege von seiner Vergeltungsidee aus, und behandelt Völker, ja Welttheile, wie Familien. Wer etwa ein Weib zu seiner Sclavin oder Ehefrau machte, der konnte das ihr früher widerfahrene Unrecht rächen. So bestrafen auch Könige die frühern Beleidigungen überwundener Völker. Die Zeit aber verjährt kein Unrecht. — Doch jene Sagen vom Weiberraube läßt Herodotos auf sich beruhen, von Krösos aber wisse er es bestimmt, daß er das erste Unrecht gegen die Hellenen verübt. [7]) So führt ihn die

---

[4]) I. 1 — 4. [5]) IV. 1. VII. 20. [6]) Der Zug des Dareios fällt in das Jahr 514 v. Chr., die Skythen hatten Medien bis 596 besetzt, 28 Jahre lang. [7]) I. 5.

Vergeltungsidee zur Erzählung der Schicksale des Krösos und seiner Vorfahren.

Diese Geschichte ist aber ganz in das Licht herodoteischer Ueberzeugungen gestellt! Daß die Herrschaft an die Familie des Krösos, an die Mermnaden, kam, ist Verhängniß, denn „es sollte ja dem Kandaules, dem letzten Herakleiden, schlecht ergehen" [8]), und die Pythia bestätigte seinen Mörder Gyges in der Herrschaft. [9]) Daß also Kandaules die Scham seiner Frau blosstellte, war nicht die Ursache seines Sturzes, sondern nur ein von den Göttern herbeigeführter Vorwand (πρόφασις). Dessen ungeachtet haben nun die Mermnaden, auf eine freilich unbegreifliche Weise [10]), eine Schuld auf sich, und nach dem Verhängniß wird den Herakleiden Genugthuung an Gyges' Nachkommen im fünften Gliede. [11]) Dieser Nachkomme aber war Krösos, dessen ganzes geistige Leben herodoteisch gestaltet ist. Der Besuch des Solon hat schon große chronologische Schwierigkeiten, so daß man denselben für ganz unhistorisch ansehen, oder annehmen muß, Krösos sei von seinem Vater Alyattes als Mitregent angenommen worden und jener Besuch falle etwa in das Jahr 570 v. Chr. [12]) Aber diese letztere Annahme verträgt sich durchaus nicht mit der Unterredung des Weisen mit dem Könige. Denn wie konnte sich dieser den glücklichsten und reichsten Menschen nennen, so lange er Macht und Reichthum mit dem Vater theilte? Die griechische Sage (oder Herodotos) hat also die historische Wahrheit dahin und so verändert, daß sie den Solon die griechische Weisheit und Mäßigung, dem Dünkel und Unverstand eines Barbaren gegenüber, verkünden lassen konnte. Plutarchos [13]) meint, diese Unterredung sei besonders deßwegen

---

[8]) I. 8. [9]) I. 13. [10]) Man erinnere sich an den Widerstreit der Freiheit und des Verhängnisses S. 16 zu Ende. [11]) I. 13. [12]) Clintonis Fasti Hellenici ed. Krüger p. 313. [13]) Solon c. 27.

wahr, weil sie dem Charakter des Solon angemessen sei. Uns aber muß sie, von allem Uebrigen abgesehen, schon deßwegen höchst verdächtig vorkommen, weil sie ein reiner Ausdruck der Ansicht des Herodotos ist. Die neidische Gottheit, der Unbestand alles Glückes, die Vermischung von diesem mit Unglück, die Strafe des Uebermuths sind ja die Grundpfeiler seiner eignen Ueberzeugung. Kam nun auch diese Lebensansicht nicht ihm eigenthümlich zu, sondern hatte er sie mit seinen (gebildeten) Zeitgenossen gemeinschaftlich, so kann man nicht zugeben, daß sie auch schon ganz die Ansicht eines Weisen war, der etwa zweihundert Jahr vor Herodotos lebte. — Nach der Abreise des Solon nun, da traf den Krösos großes Unglück, welches wieder auf die Vergeltungsidee zurückgeführt wird. [14]) Wie er aber auch an seinem andern, größern Unglück, seiner Gefangenschaft und Entthronung, Schuld (αἴτιος) sein kann [15]), da dieses Unglück doch nur eine vom Schicksal verhängte Strafe für die Blutschuld seines Ahnherrn war, — das ist nicht zu begreifen, und es verwickelt sich hier Herodotos theoretische Behandlung der Thatsachen in Widersprüche (vergl. §. 16). Merkwürdig ist es übrigens, daß Krösos doch noch ein „gottesfürchtiger Mann" genannt wird [16]), vermuthlich deßwegen, weil er so viele Geschenke nach Delphö schickte, und psychologisch unbegreiflich ist es, wie dem thörichten, hochmüthigen Könige das Unglück wie mit einem Schlage zu einem verständigen, weisen, mäßigen Mann macht. Unter den vielen Wundern, in welche diese ganze Geschichte von Anfang bis zu Ende gehüllt ist, ist das das größte, daß Krösos, wie er vom Scheiterhaufen herabsteigt, urplötzlich aus einem Barbar in einen Hellenen verwandelt ist, welcher dem Kyros weise Rathschläge gibt [17]), und nun als belehrender Freund beständig in der Umgebung

---

[14]) I. 34. [15]) I. 91. [16]) I. 86. [17]) I. 88.

des Kyros und dann des Kambyses bleibt. Freilich tritt es in der Lebensgeschichte des Krösos gar nicht recht hervor, daß er sich eigentlich nur durch eignen Unverstand um sein Reich gebracht hat. Der teleologische Pragmatismus sucht das menschliche Leiden nie im menschlichen Unverstand, sondern entweder in der Sünde oder im Willen des Schicksals und der Gottheit auf. So that es unser Historiker hier wenigstens. Uns aber hat es die Geschichte, auch die der neuesten Zeit, genugsam gelehrt, daß die Erniedrigung die Fürsten nicht besser macht und daß der anmaßliche Uebermuth durch das Unglück nicht geheilt wird. Der Menschengeist ist sich aber aller Zeiten und Orten gleich, oder wir können und dürfen doch nicht sagen, daß Barbaren des Alterthums besser waren, als Menschen neuerer Zeit.

Die Lebensweise des Krösos nach dieser Metamorphose veranlaßt uns zu einer allgemeinen Bemerkung. Ueberall bringt Herodotos mit übermüthigen Königen einen oder den andern Mann in Verbindung, durch den er seine eigne Weisheit aussprechen läßt. Zu dem Krösos, als er noch ein übermüthiger König ist, kommt der weise Solon; bald nimmt bei Kyros und Kambyses der verwandelte Krösos selbst das Amt des Solon wahr; Dareios, als ein kluger und rechtlicher Mann, braucht keinen solchen Weisheitslehrer; aber dem hochfahrenden Xerxes sind wieder der spruchreiche Artabanos und der einsichtsvolle Demaratos beigesellt, und dem Tyrannen Polykrates von Samos läßt sogar der König Amasis von Aegypten weise Lehren durch eine Bothschaft überbringen. Da nun alle diese Männer eine und dieselbe Sprache führen, so scheint es ausgemacht, daß diese Personen von Herodotos erfunden oder benutzt sind, damit er seine eignen Gedanken über das Betragen und die Weise dieser Herrscher aussprechen kann. Diese Gedanken aber laufen immer auf allgemeine, sittlich-religiöse Grundsätze hinaus. Bei Gelegenheit eines bestimmten Falles sprechen

Solon, Krösos, Artabanos allgemeine Gedanken aus. Um diese ist es dem Herodotos bei den eingeflochtenen Reden hauptsächlich zu thun, da diese nicht, wie z. B. bei Tacitus, zum Zweck haben, den Leser inniger mit der bestimmten Lage der Dinge oder mit dem Charakter der Handelnden bekannt zu machen. Herodotos hat hierbei einen der Geschichte fremden Zweck vor Augen, nämlich seine eignen Ueberzeugungen über das menschliche Leben und über göttliche Dinge seiner Erzählung einzuverleiben.

Da der gefangene Krösos augenscheinlich nur die bezeichnete Rolle spielt, so kann mit daran gezweifelt werden, ob Krösos wirklich die beiden Könige auf ihren Zügen beständig begleitet habe, und noch mehr, daß er ihr befreundeter Rathgeber gewesen sei. Wie dem aber auch sei, so gebraucht Herodotos die Person des Krösos in dieser Zeit zu seinen didaktischen Nebenzwecken. Dieses zeigt sich deutlich durch die allgemeinen Bemerkungen, welche er, als Kyros gegen die Massageten ziehen will, an den Rath knüpft, den er ihm gibt: es sei ein Kreislauf in den menschlichen Dingen, er gehe um, und lasse nicht immer Ebendieselben glücklich sein [18]), und durch die weisen Lehren, die er dem tollen Kambyses gibt, sich zu beherrschen und zu mäßigen, denn die Bedachtsamkeit sei gut und die Vorsicht weise. [19]) Wir hören hier aus dem Munde des Krösos die Stimme des Herodotos. Der bekannteste Theil aus dem Leben dieses Königs ist unbestreitbar eine bloße Mythe, die Herodo-

---

[18]) I. 207. Dieses Bild vom Kreislauf ist hellenische Volksvorstellung, wie Aristoteles bezeugt: καθάπερ καί φασι κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα, Problem. sect. 17, p. 129. Vielleicht ist es durch Herodotos ins Volk gekommen. Auch die Worte: τὰ δέ μοι παθήματα τὰ ἐόντα ἀχάριτα μαθήματα γεγόνεε, die Krösos spricht, sind sprichwörtlich. [19]) I. 36.

tos zum Träger seiner sittlich-religiösen Ansichten machte und nach deren Interesse umgestaltete.

Auch Kyros' Leben ist zum Theil nach herodoteischer (oder hellenischer) Denkweise erzählt, obgleich das meiste aus seiner Jugendgeschichte aus einer andern Quelle geflossen ist. Es ist zum voraus bestimmt, was mit dem Kyros' geschehen soll, und das Verhängniß kündigt sich durch Träume und Weissagungen an, aber diese helfen dem Astyages nichts, dem sie zu Theil werden, denn vergebens strebt er, sich des feindlichen Geschickes zu erwehren. Kyros selbst trägt eine doppelte Schuld, die eines übermenschlichen Glückes und die des eignen Uebermuthes, wie er z. B. gegen den Fluß Gyndes frevelt [20]), daher muß ihn natürlich ein schmählicher Tod treffen (§. 6). Die Gründe, weßwegen Kyros gegen die Massageten zieht, sind religiös-theoretischen Ursprungs und offenbar aus Herodotos' Seele entsprungen. Vieles, heißt es, reizte und trieb ihn zu diesem Feldzuge, zuerst seine Geburt, daß er meinte, mehr, als ein Mensch zu sein, dann sein Glück gegen die Feinde, denn keinem Volke, gegen welches Kyros sich im Streit wandte, war es möglich, zu entkommen. Hierdurch also ist Kyros Ende religiös erklärt, nach dem Standpunkte des Herodotos, und das ganze Leben des Kyros ist unserm Historiker wieder ein Beispiel zu seiner Lebensansicht. „Weder der weise menschliche Rath noch vordeutende Traumgesichte können den verblendeten Uebermüthigen von seinem Untergang retten: dieß sieht man an Kyros!" Ungeachtet des Rathes des Krösos, ungeachtet der Warnung der Tomyris, ungeachtet des Traumgesichtes, wodurch die Gottheit (ὁ δαίμων) ankündigte, daß Kyros im Lande der Skythen sterben werde [21]), erlag dieser seinem Verhängniß — nach dem ewigen göttlichen Naturlauf! Wenn daher Herodotos diese

---

[20]) I. 189. [21]) I. 210.

Nachricht über den Tod des Kyros, daß er durch die Königin Tomyris das Leben verloren habe, die glaubwürdigste (πιθανώτατος) nennt unter allen, die es gebe [22]), und man fragt, warum sie denn die glaubwürdigste sei, so kann man antworten, daß sie ihm deßwegen am glaubwürdigsten erscheine, weil sie mit seiner sittlich-religiösen Ansicht am meisten übereinstimmt und gleichsam ein Beleg derselben ist. Davon abgesehen hat sie Unwahrscheinlichkeiten die Menge. Aber ein glückliches Lebensende des Kyros würde ihn ja zu dem gemacht haben, wofür er sich selbst hielt, zu einem übermenschlichen Wesen. Eine solche Nachricht wäre eine Widerlegung von Herodotos' Theorie!

Gehen wir zur Euterpe über und überschlagen wir deren geographischen und ethnographischen Theil als unserm Zwecke fremdartig, so finden wir auch hier das menschliche Leben sich nur in der Beschränkung einer individuellen Lebensansicht bewegen. Die Königin Nitokris gibt sich selbst (nach §. 16) die verdiente Strafe dafür, daß sie den Mord ihres Bruders übermäßig gerächt hat. [23]) Der Nachfolger des Sesostris, Phero, wird blind, weil er einen Frevel gegen den Flußgott begeht. [24]) Ganz nach derselben Vergeltungsidee (§. 16) wird die Zerstörung Troja's gedeutet: die Götter hätten es dadurch ganz offenbar werden lassen wollen, daß auf große Verbrechen (die frevelhafte Verletzung der Gastfreundschaft durch Alexandros) große Strafen folgen. Die Helena sei nämlich gar nicht in Troja gewesen, sondern bei dem König Proteus in Aegypten zurückbehalten worden. Das hätten aber die Hellenen den Troern auf Anstiften der Gottheit gar nicht geglaubt, und so sei Troja zerstört worden. [25]) — Aber Mykerinos la-

---

[22]) I. 214. [23]) I. 100. [24]) II. 111, ἀτασθαλίῃ χρησάμενος, welches Wort Herodotos beinahe ausschließlich von Barbaren gebraucht. [25]) II. 120.

det gerade durch seine milde Regierung den Haß und die Strafe der Götter auf sich, daß sie ihn früher sterben lassen (was bei dem mangelnden Glauben an ein zukünftiges Leben (§. 9) ein großes Unglück ist). Denn das Schicksal hatte beschlossen, daß es Aegypten unter ihm nicht glücklich, sondern unglücklich ergehen sollte: er handelte also dem Schicksal entgegen, „er that nicht, was er hätte thun sollen." [26]) Darnach wäre das sittliche Sollen ein dem Verhängniß gemäßes Handeln! Dagegen befiehlt dem äthiopischen Könige Sabakos, der über Aegypten herrschte, ein Traumgesicht, alle ägyptischen Priester zu versammeln und sie mitten durchzuhauen. Dieß legt Sabakos ganz im Geiste des Herodotos aus. Nämlich dieser Traum sei ein Vorwand (πρόφασις), durch welchen ihn die Götter bethören wollten, daß er wider das Heilige frevle und ihm von Göttern und Menschen ein Uebel widerfahre. [27]) Er will sich aber nicht verführen lassen, und legt die Regierung Aegyptens nieder.

Auf neuere Könige kann Herodotos seine Glückstheorie nicht so gut anwenden, als auf solche, die im mythischen Dunkel der Vorzeit stehen. Er muß daher von Psammetichos bekennen, er sei während einer Regierung von 45 Jahren ein durchaus glücklicher König gewesen. [28]) So auch sagt er von dem klugen und glücklichen Usurpator Amasis, sich vom Standpunkte seiner Beurtheilung menschlicher Dinge aus gleichsam verwundernd: „es sei ihm während seiner 44jährigen Regierung kein widriger Vorfall begegnet." [29]) Daher müssen wir uns aber auch wundern, daß derselbe Amasis dem Polykrates von Samos den Rath geben konnte, sich mit seinem Glücke zu versöhnen [30]): Amasis war ja mit seinem eignen unversöhnt! Der Grund, warum er dem Polykrates die Gastfreundschaft aufkündigte, „damit er (Ama-

---

[26]) II. 133. [27]) II. 149. [28]) II. 157. [29]) III. 10. [30]) III. 40.

sis) sich über Polykrates, wenn ihm ein Unglück widerfahre, nicht betrübe, als über seinen Gastfreund", ist auch gar zu schwach und gränzt, von der sittlich-religiösen Dichtung abgesehen und die Sache psychologisch d. h. natürlich und richtig genommen, an das Abgeschmackte. Aber an Psammenitos, dem Sohne des Amasis, rächt sich das Schicksal für des Vaters Glück, nach Herodotos Theorie. Er verliert sein Reich durch den König der Perser, Kambyses. Aber die Art und Weise, wie sich Psammenitos zuerst das Leben rettete, ist eben so wunderbar und verdächtig, als die ganz ähnliche Erhaltung des Krösos, und diese Aehnlichkeit macht sie noch verdächtiger, da beide Geschichten nach einem Princip behandelt zu sein scheinen. Das theoretisch weise, aber doch unnatürliche Betragen des gefangenen Psammenitos, der beim Anblick seiner mißhandelten Töchter stumm blieb, aber, als er einen alten Tischgenossen betteln sah, in Thränen ausbrach, und die psychologische Bemerkung, daß Thränen nur kleinem Leide angemessen seinen [31]), — konnten wohl gebildeten Hellenen gefallen (worauf auch die ganze Geschichte berechnet scheint), aber das Herz eines Kambyses schwerlich erweichen.

§. 22.

Diesen Kambyses stellt uns die Thaleia ganz in das Dämmerlicht herodoteischer Weisheit. Zuerst ist uns der Ausdruck merkwürdig, daß Kambyses, indem er den ausgegrabenen und geschändeten Leichnam des Amasis verbrennen ließ, „einen religiösen Frevel (οὐχ ὅσια) verübte." [1]) Wir vergleichen diese Schändung mit der des Leichnams des Mardonios, welche ein Aeginate dem Pausanias zumuthet. [2]) Pausanias aber verschmäht den Vorschlag, weil solch eine Handlung vielleicht den Barbaren angemessen, obgleich nicht

[31]) III. 14. [1]) III. 16. [2]) IX. 78.

einmal an diesen zu loben sei, aber die Hellenen entehre. Kambyses thut hier in der **Verbrennung** (nicht in der sonstigen Schändung) des Leichnams deßwegen eine frevelnde Handlung, weil dieses Verbrennen, wie ausdrücklich bemerkt wird, sowohl der persischen als ägyptischen **Sitte** widerstritt: denn an die Sitten seines Volkes ist Jeder gebunden (§. 15), aber die hellenische Sitte fordert hier mehr und ist feiner, als die barbarische. Dieser Kambyses ist ferner recht das Bild eines Mannes, der seines Verstandes nicht mächtig ist (*οὐ φρενήρης*, §. 13), und deßwegen die größten Greuel thut. Für die unnatürliche Wuth dieses Mannes nennt Herodotos zwei mögliche Quellen, nämlich sie konnte eine Strafe wegen seiner Sünde gegen den Apis sein, oder eine Folge „der heiligen Krankheit", welches körperliche Uebel ihn seiner Geisteskräfte beraubte. [3]) Für welchen Erklärungsgrund wird sich Herodotos entscheiden? Er gibt wider Vermuthen dem letztern, natürlichen, den Vorzug, und nennt jenen nur als die Meinung der Aegyptier (*ὡς λέγουσι οἱ Αἰγύπτιοι*) mit dem Zusatz: Kambyses sei schon vor der Tödtung des Apis seines Verstandes nicht recht mächtig gewesen. Warum aber zieht hier Herodotos einmal, wider seine Weise, den natürlichen Erklärungsgrund dem religiösen vor, da er z. B. den Wahnsinn des Kleomenes auf die entgegengesetzte Art erklärt? Die Antwort scheint leicht. Kleomenes von Sparta hat sich gegen wirkliche Götter versündigt, an welche Herodotos glaubt; Kambyses gegen einen Ochsen, welchen „die übermäßig frommen Aegypter" [4]) zu einem Gotte gemacht hatten. Dieses **Uebermaß** nämlich besteht hauptsächlich in dem Fetischdienst, denn die Götter sind nach Herodotos wahrscheinlich gestaltlos, wie wir oben nachgewiesen haben, geschweige denn, daß sie Thiergestalten haben sollten. Herodotos beurtheilt also Kambyses'

---

[3]) III. 33. [4]) II. 37, *θεοσεβέες δὲ περισσῶς*.

Frevel in Aegypten nicht vom religiösen Standpunkte und nicht als unmittelbare Eingriffe in das Heilige, sondern vom universell historischen Standpunkt auf mildere Weise als Verletzungen der Sitten der Völker, welche Sitten freilich Jeder heilig halten müsse und mit welchen nur ein Rasender seinen Spott treiben könne. [5]) Doch kann auch hier Herodotos sich von sich selbst nicht trennen. Er muß es doch nachher bemerken, Kambyses habe sich später an der nämlichen Stelle im Schenkel verwundet, wo er früher den Gott der Aegyptier, Apis, getroffen habe [6]), durch welches Wort gleichsam doch wieder auf eine wundervolle Bestrafung hingedeutet ist. Auch ist Kambyses selbst nicht an allen Frevelthaten Schuld, die er begeht. Seine größte Greuelthat, den Brudermord, begehrt er auf Veranlassung und durch die Bethörung (πρόφασις) eines Traumes [7]), wodurch jener natürliche Erklärungsgrund zum Theil wieder aufgehoben wird. Sein Tod in der (syrischen) Stadt Agbatana ist ihm vorher bestimmt und wird ihm geweissagt, so daß auch sein ungeregeltes Dasein an die eiserne Nothwendigkeit gebunden ist.

Auch seines Nachfolgers, des Dareios, inneres Leben ist zum Theil ein Gewächs herodoteischer Grundsätze, also zum Theil unhistorisch dargestellt. Schon dem Kyros muß ein (falsch gedeutetes) Traumgesicht verkünden, der junge Dareios werde einst über Asia und Europa herrschen. [8]) Sieben Habichte müssen die sieben persischen Fürsten, als sie sich unschlüssig berathschlagen, zum ungesäumten Mord des falschen Smerdes ermuthigen. [9]) Dareios kommt nun zwar durch die bekannte List seines Stallmeisters (also auf natürlichem Wege) auf den Thron. Aber wie ist diese List von Herodotos behandelt und gedeutet? Sie erfüllt ja nur das,

---

[5]) III. 38. [6]) III. 64. [7]) III. 30. [8]) I. 209. 210. [9]) III. 76.

was Gott dem Kyros im Traume offenbart hatte [10]), so daß er also auch König geworden wäre **ohne** diese List, und der Blitz aus heiterer Luft und der Donner weihen das Wiehern der Stute ein und bestätigen den Beifall des Verhängnisses [11]), so daß also die List nur ein **Mittel** war, dessen sich die Götter bedienten, um zu ihrem Zwecke zu gelangen. Die Inschrift des Dareios, welche das Verdienst seiner Thronbesteigung dem Pferde und Stallmeister zuschreibt [12]), widerlegt daher Herodotos' Darstellung, und wäre so unklug als gotteslästerlich gewesen, wenn die persische Volksmeinung diese Geschichte eben so angesehen hätte, als sie Herodotos nach hellenischer Denkweise seinen Zeitgenossen darstellt.

Seine Glückstheorie konnte unser Historiker in der Geschichte des Dareios nicht anbringen, weil dessen Leben zu bekannt war und zu nahe lag. Dareios ist, seine mißglückten Feldzüge gegen Hellas etwa abgerechnet, ein durchaus glücklicher König. Er ist ein durchaus rechtlicher Mann und eigentlich ein Beispiel der Gerechtigkeitsidee. Beinahe alles, was er thut, geschieht nach dem Grundsatz, Böses mit Bösem und Gutes mit Gutem zu vergelten. Den Syloson setzt er, um ihm eine Gefälligkeit zu vergelten [13]), in Samos ein; gegen die Skythen zieht er, um sie wegen eines vor 80 Jahren ausgeübten Unrechts zu bestrafen [14]); er ist eingedenk der Verdienste des Ko's von Mitylene und des Histiäos von Miletos [15]); er beginnt die Kriege gegen die Babylonier, die Jonier und Athenäer, um sie (nach Gerechtigkeit) zu bestrafen. Gegen die besiegten Feinde aber, wie gegen die Eretrier und andere, ist er milde und menschlich. Ueberall erscheint uns Dareios von einer vortheilhaften

---

10) *τῷ δὲ ὁ δαίμων προέφαινε, ὡς — ἡ βασιληΐη αὐτοῦ περιχωρέοι ἐς Δαρεῖον.* 11) III. 86. 12) III. 88. 13) III. 140. 14) IV. 1. 15) V. 11.

Seite, und steht höher, als der sich überhebende Kyros. Seine Gerechtigkeit und Milde scheinen wirklich einen asiatischen Despoten zu übersteigen und zum Ideal erhoben zu sein.

Die weit verbreitete Vergeltungsidee ist der Hauptbeweggrund, welcher auch Xerxes zu seinem Feldzuge gegen Griechenland antreibt, obgleich hier auch die Ruhmsucht nicht ausgeschlossen ist. Wiederholt wird von der Rache und Strafe gesprochen, die man an Hellas nehmen müsse [16]), und oft kehrt der Gedanke wieder, daß die Hellenen das Unrecht angefangen hätten. [17]) Noch leuchtender aber entfaltet sich der herodoteische Geist in den Unterredungen, welche diesem Feldzuge vorhergehen. Wie der Dichter im Prolog zu einem Drama mit seiner eignen Persönlichkeit hervortritt, so erzählt Herodotos vor der Eröffnung des Krieges eine Reihe von Berathschlagungen und Verhandlungen mit den persischen Großen, durch welche er die Seele des Lesers zu ruhiger allgemeiner Betrachtung und auf den Standpunkt erhebt, von dem aus er die ganze Unternehmung betrachtet wissen will. Dem jugendlich raschen Xerxes gibt Herodotos als rathgebenden Freund den greisen Artabanos zur Seite. Dieser, der Oheim des Herodotos, spricht dann so, wie Herodotos selbst denkt und fühlt. Er bittet den Xerxes, keinen voreiligen Entschluß zu fassen, und prophezeiht das unglückliche Ende des Krieges. An das Einzelne knüpft er aber überall allgemeine Betrachtungen. Er schildert gelegentlich die größte Ungerechtigkeit — die Verläumdung [18]), er hebt hervor, wie viel mehr werth die kluge Berathung, als die Uebereilung sei, vorzüglich aber mahnt er vor Uebermuth, deren schreckliche Folgen er auseinandersetzt. [19]) Dagegen tritt Xerxes recht in seiner Anmaßung hervor: „Ich

---

16) VII. 8. 17) VII. 8. 9. 18) VII. 10. 19) VII. 10. 16. 18.

will nicht Xerxes heißen und nicht von Achämenes abstammen, wenn ich die Athenäer nicht züchtige!" [20]) Durch diesen Hochmuth läßt uns Herodotos des Xerxes Sturz schon zum voraus ahnen. Dessenungeachtet wird Xerxes wankelmüthig und beschließt, das Unternehmen aufzugeben. Nun aber tritt das Verhängniß ein, welches den Krieg will, und dem Xerxes ein verderbliches Traumgesicht schickt, das ihm unter Androhung schwerer Strafe den Zug wider Hellas befiehlt. [21]) Das (hellenische) Schicksal stößt den Schuldlosen in sein Verderben. Der ganze große Krieg, will unser Historiker offenbar machen, ist nicht Menschenwerk, sondern Gotteswerk, Schicksalsfügung! Hierbei kommt merkwürdiger Weise eine natürliche Erklärung der Träume vor (daß einem gewöhnlich das im Traume erscheine, worüber wir des Tages am meisten nachgedacht); aber diese natürliche Ansicht widerlegt Herodotos im Verfolg der Dichtung dadurch factisch, daß er dem Artabanos dasselbe Traumgesicht wieder erscheinen läßt, welches dem Xerxes erschienen war. So triumphirt denn das ewige Schicksal über des Menschen irdische Weisheit, und indem es sich eines verderblichen Mittels (πρόφασις) bedient, bestärkt es den Xerxes im Frevel des Uebermuths, um ihn durch diesen zu stürzen! Dieser ganze lange Prolog gehört einzig und allein dem Genius eines Volkes an, welches vom Glauben durchdrungen war, daß es nur unter göttlicher Obhut so große Thaten vollbracht habe, und welches daher die Geschichte religiös behandelte, die Begebenheiten mythisch ergänzte und gleichsam religiös einweihte, und alles Bedeutsame in das Wunderbare kehrte: alles dieses im Drang seines Herzens und nicht mit klarem Bewußtsein. Daher häufen sich auch besonders in diesem größten aller Kriege, welcher Hellas je bedrohten die Prophezeiungen, die Orakelsprüche, die Traum-

---

20) VII. 11. 21) VII. 12.

erscheinungen im höchsten Grade.[22]) Ueberall tritt das Schicksal ein mit seinem: es sollte so ergehen, und die Gottheit mit ihrem unmittelbaren Wirken im Dienste dieser Gottheit, und außergewöhnliche Naturerscheinungen, wie Erdbeben[23]), ja eine Staubwolke und ein Geschrei[24]) werden als Wunder und göttliche Wahrzeichen gläubig aufgefaßt. Denn wo die Geisteskräfte durch vaterländische oder religiöse Begeisterung ungewöhnlich gesteigert und die Gemüther durch die Besorgniß einer allgemeinen, großen Gefahr heftig bewegt sind, da kommen uns in der Außenwelt überall Wunder entgegen, so wie demjenigen, welcher schnell an den äußern Dingen vorüberfährt, diese Dinge selbst sich zu bewegen und zu zittern scheinen. Dadurch aber, daß Herodotos diese Volksansicht theilte und sie nur etwa veredelter darstellte, gelang es ihm, sein Geschichtswerk zu einem sich weit verbreitenden Volksbuch zu machen.

Der bethörte Xerxes stürzt nun in seinem verhängnißvollen Uebermuth dahin. Den Berg Athos läßt er aus Dünkel[25]) vom Festlande trennen, „um ein Denkmal von sich zu hinterlassen." Den Hellespontos läßt er in seinem Hochmuth geißeln, und spricht „barbarische und frevelnde Worte" zu ihm.[26]) Eine ähnliche That hatte Kyros schon gegen den Fluß Gyndes verübt, welche Handlung Herodotos hier schlicht nur als eine Rache (also nicht geradezu tadelnd) darstellt[27]), während hier auf den Uebermuth des Xerxes ausdrücklich aufmerksam gemacht wird. Weder eine Sonnenfinsterniß[28]), noch Blitz und Donner, welcher eine große Menge Volks erschlägt[29]), noch ein Schre-

[22]) VI. 107. VII. 219. 220. VIII. 20. 37 — 39. 41 u. s. w. [23]) VI. 98. VIII. 64. [24]) VIII. 65. [25]) *μεγαλοφροσύνης εἵνεκεν*, VIII. 24. [26]) VII. 35. [27]) *ὡς δὲ τὸν Γύνδην ποταμὸν ἐτίσατο Κῦρος*, I. 189. [28]) VII. 37. [29]) VII. 42.

cken, welcher sich des ganzen Heeres bemächtigt [30]), können den Unglücklichen enttäuschen, nicht weil es ihm an Frömmigkeit fehlt, sondern weil er durch das Schicksal geblendet ist. Diese Verblendung veranlaßt nun Herodotos zu einer rührenden Betrachtung über das menschliche Glückspiel und den Wandel aller Dinge. Bei einer Heerschau bei Abydos preist sich Xerxes zuerst glücklich (wie der reiche Kyros) und gleich darauf weint er bei dem Gedanken, daß das Leben des Menschen so kurz sei. [31]) Hier entfaltet nun Artabanos (durch welche Person vielleicht Herodotos sein eignes Bild in sein Geschichtswerk einführen wollte, so wie Raphael oft sich selbst in seinen Gemälden darstellte) edle hellenische Weisheit: dieses so kurze Leben sei häufig mit so vielen Mühseligkeiten angefüllt, daß der Tod dem bedrängten Menschen als die einzige Zuflucht erscheine. Hierauf wird darauf hingewiesen und gelehrt, wie die Menschen den Umständen und nicht die Umstände den Menschen unterworfen seien; wie diese, wenn sie glücklich seien, niemals satt bekommen könnten; wie man zu Anfang einer Unternehmung nicht immer das Ende erkenne. [32]) Hierauf folgt eine weise Abwägung der berechnenden Klugheit in ihrem Verhältniß zur That. [33]) Wahre Sätze, selbst im Munde des Xerxes, durch die aber überall das unbegränzte, verblendete Selbstvertrauen blickt! [34]) Dieses läßt ihn auf keine Wunderzeichen achten, wie sehr sie sich häufen. Was helfen aber auch, könnte man einwenden, göttliche Warnungszeichen dem, über den das Verderben doch einmal unabwendbar verhängt ist? wozu also diese Wunder? — Nachdem Xerxes den Weisheitsprediger Artabanos nach Susa entlassen hat [35]), tritt sogleich als eine andere Nebenperson der aus Sparta vertriebene Demaratos in seine Stelle ein, durch dessen Gespräche mit

---

[30]) VII. 43. [31]) VII. 45. [32]) VII. 46. 49. 52. [33]) VII. 50. [34]) VII. 52. [35]) VII. 53.

Xerxes unser Historiker das Hellenische nun in Gegensatz gegen das Barbarische stellt [36]), so wie er durch Artabanos' Reden die demüthige Mäßigung (die rechte Gesinnung!) gegen den Frevel der hochmüthigen Anmaßung in Contrast gestellt hatte. Wie herrlich steht Demaratos da, auch in der Verbannung noch ein Lobredner seines Volkes [37]), der arme Flüchtling mit seiner gemessenen Freimüthigkeit, dem Herrn der Welt gegenüber! Als nun die Perser in Hellas einbrechen, erheben die Hellenen ihre Tapferkeit und unterstützen sie ihre Lebensweisheit durch sittlich-religiöse Ideen. Sie bauen ihre in Gott gefaßte Hoffnung auf den Gedanken des Gleichgewichts von Glück und Unglück und auf des Feindes Uebermuth, den die Götter bestrafen. So geben sie den bedrängten Phokern und Lokern den erhebenden (herodoteischen) Trost: sie sollten nichts fürchten, denn der gegen Hellas Heranziehende sei kein Gott, sondern ein Mensch; es gebe aber keinen Menschen und werde keinen geben, dem nicht von Geburt an das Unglück beigesellt sei, und zwar dem größten das größte; es müsse daher auch der Heranziehende, der doch nur ein Mensch sei, von seiner hohen Meinung herabstürzen. [38]) Doch diese bürgerliche Denkweise, die den hochfahrenden Sinn des übermäßig Glücklichen nicht dulden will, wird von den Barbaren als Neid und Haß ausgelegt. Die Hellenen, sagt der Perser Achämenes, haben ja diese Gewohnheit, den Glücklichen zu beneiden und den Mächtigen zu hassen. [39]) Endlich aber durch die Schlachten bei Salamis, Platää und Mykale, wird das große Verhängniß an Xerxes und den Persern erfüllt. Das Drama ist zu Ende. Zuletzt aber wird noch angedeutet, wie das Verhängniß selbst in das Haus des Xerxes bricht, welcher nach dem Verluste in Hellas seine geliebte Sohnsfrau durch seine

---

36) VII. 101. 37) VII. 209. 38) VII. 203. 39) VII. 236.

wüthende Gemahlin muß gräßlich verstümmeln und seinen eignen Bruder nebst dessen Sohn muß ermorden lassen. [40])

§. 23.

So ruht die ganze Geschichte des Xerxes auf der Idee des Verhängnisses, so wie Herodotos' ganze geistige Lebensansicht von diesem Centralpunkte ausgeht. Es ist aber merkwürdig, wie sich dieser religiösen Grundlage die Vergeltungsidee überall einflicht. Wie alle Handlungen des Dareios von dem Gedanken dieser Vergeltung ausgehen, haben wir schon erwähnt, und so waltet auch sonst, wo das Schicksal und die ihm dienende Gottheit nicht eintreten, meist die Vergeltung im Leben. Leotychides büßt sein Unrecht an Demaratos [1]); die Perser verbrennen die Tempel von Eretria zur Vergeltung der verbrannten Heiligthümer in Sardes [2]); Miltiades übt Vergeltung an den Pelasgern [3]); die Pythia befiehlt Buße abzutragen wegen „der lemnischen Frevelthat" [4]); Mardonios will die Lakedämonier für Alles bestrafen, was sie an den Persern gethan hätten [5]); die Niederlage der Perser bei Platää ist (von diesem sittlichen Standpunkte aus beurtheilt) eine Strafe (δίκη) für Leonidas' Tod [6]), und doch sind die Lakedämonier damit nicht zufrieden, sondern verlangen auf den Rath des Orakels durch eine Gesandtschaft von Xerxes Genugthuung für ihres Königes Tod. [7]) Wie die herrschende religiöse Idee bei unserm Schriftsteller das Schicksal, so ist die herrschende sittliche Idee diese von Rache nicht geschiedene und selbst religiös gehaltene Gerechtigkeit. Auf jedes Unrecht, steht es bei ihm fest, folgt eine Strafe. Diese Voraussetzung aber hat auf seine Beurtheilung des Menschenlebens einen bedeutenden Einfluß. Wenn daher Herodotos erzählt, die persischen Ge-

---

[40]) IX. 112. [1]) VI. 72. [2]) VI. 101. [3]) VI. 136. [4]) VI. 139. [5]) IX. 58. [6]) IX. 64. [7]) XIII. 114.

sandten seien von den Lakedämoniern in den Abgrund und in einen Brunnen geworfen worden; so fügt er sogleich bei: „Was nun den Athenäern für diese Handlung gegen die Gesandten für ein Unglück widerfuhr, kann ich nicht sagen, außer daß ihr Land und ihre Stadt verwüstet wurde. Ueber den Lakedämoniern aber schwebte der Zorn des Talthybios, des Heroldes des Agamemnon" und zwei edle Spartaner boten sich freiwillig dem Xerxes zur Büßung an. [8]) Wenn eine Uebelthat erzählt wird, so fügt Herodotos gewöhnlich gleich die Strafe bei, z. B. welche den Verräther Ephialtes [9]) oder die medischgesinnten Thebäer traf. [10])

Auch im Lobe oder Tadel einzelner Menschen geht Herodotos zuoberst von dem Gedanken aus, ob sie fromm und gerecht waren? den Aristeides beurtheilt er als den gerechtesten und besten Mann in Athenä. [11]) Dagegen ist sein Urtheil über den nüchternen Themistokles, obgleich er der weiseste Mann ist [12]), nicht günstig. Während Themistokles für das Wohl des Ganzen sorgt, vergißt er doch auch seinen eignen Vortheil nicht [13]); er gibt fremde Weisheit für seine eigne aus [14]); er erklärt den Beistand der Gottheit ganz abhängig von vernünftiger Berathung [15]); er will sich einen Rückhalt bei den Persern offen halten, damit er bei ihnen eine Zuflucht hätte, wenn es ihm bei den Athenäern übel erginge [16]); er läßt den Andriern die gottlosen Worte sagen: die Athenäer hätten die zwei mächtigsten Götter mitgebracht, die Ueberredung und den Zwang, daher müßten die Andrier ihnen durchaus Geld geben [17]); er ist voll Habsucht und treibt von den Inselbewohnern Geld ein ohne Vorwissen der übrigen Anführer. [18]) Der große Mann, welcher keinen religiösen Enthusiasmus kannte und nur auf mensch-

---

[8]) VII. 138. [9]) VII. 213. [10]) VII. 233. [11]) VIII. 79. [12]) VIII. 124. [13]) VIII. 5. [14]) VIII. 58. [15]) VIII. 60. [16]) VIII. 109. [17]) VIII. 111. [18]) VIII. 112.

liche Berechnung und natürliche Kräfte baute, konnte dem frommen Sinn des Herodotos unmöglich gefallen! Noch ungünstiger aber wird Kleomenes von Sparta beurtheilt, wohl aus keinem andern Grunde, als weil er nicht fromm war. Kleomenes nämlich empfängt das Königreich nicht der Tugend und des Verdienstes, sondern der Geburt wegen [19]), er steht seinem Bruder Dorieus nach und ist nicht recht gescheidt und ganz rasend. [20]) Dieses Urtheil aber stimmt mit seinen Handlungen beinahe eben so wenig überein, als daß er nicht lange regiert haben soll [21]), da er doch, wie aus Herodotos selbst hervorgeht, ungefähr 29 Jahre regiert hat. [22]) Denn gegen den abentheuerlichen Plan des Aristagoras von Miletos zeigt er sich standhaft [23]), wie er sich auch sonst der Bestechung unzugänglich und als „den rechtschaffensten Mann" bewies. [24]) Thatenarm ist sein Leben nicht, denn er vertreibt die Peisistratiten aus Athenä [25]) und darauf die Alkmäoniden [26]), obgleich er wieder aus dieser Stadt weichen mußte, weil (wie uns versichert wird) er nicht auf die warnende Stimme der Priester-in der Athene gehört hatte. [27]) Er würde auch auf einem spätern Zuge gesiegt haben, wenn ihn nicht sein Mitkönig Demaratos im Stiche gelassen hätte. [28]) Später zog er gegen die abtrünnigen Aeginäten und that, „was dem ganzen Hellas zu Nutz und Frommen gereichte", aber sein Zug mißglückte abermals durch die Ränke seines Collegen. [29]) Auch unternahm er einen nicht unrühmlichen Feldzug gegen Argos. [30]) Nun aber verdrängte Kleomenes seinen feindlichen Mitregenten, indem er ihn für einen unächten Sohn des Ariston ausgab (was wirklich der Fall gewe-

---

19) V. 39. 20) V. 42. 21) V. 48. 22) *Clintonis* Fasti Hellenici ed. Krueger p. 225. 23) V. 49. 51. 24) III. 148. 25) V. 64. 26) V. 72. 27) Ebend. 28) V. 75. 29) V. 50. 61. 30) V. 76.

sen zu sein scheint [31])) und die Pythia bestach. [32]) Deßwegen wurde er vertrieben, weil er schlechte Künste gegen den Demaratos angewandt hätte, bald aber wieder zurückberufen und nun „verfiel er in die Krankheit des Wahnsinns, nachdem er auch schon früher nicht recht gescheidt gewesen war.“ [33]) — Welches ist nun der Grund dieses so harten Urtheils, welches dem Kleomenes die Mannestugend (ἀνδραγαδία) überhaupt abspricht? Daß Kleomenes einen Delphier bewogen hatte, die Oberpriesterin zu gewinnen; daß er sich auf seinem Zuge nach Argos an ungünstige Zeichen nicht kehrte, daß er dem Weissager Apollon sagen ließ, er habe ihn schön betrogen; daß er einen Priester vom Altar wegführen und ihn geisseln ließ; daß er die Argeier aus dem Haine des Argos lockte und ermordete; daß er nicht auf die warnende Stimme der Priesterin hörte [34]): also beinahe lauter religiöse Vergehen und Verbrechen bestimmen Herodotos' sittliches Urtheil. Denn wer solche thut, ist ja seines Verstandes nicht mächtig (οὐ φρενήρης, wie Kambyses), und durch solche hat sich Kleomenes auch sein Unglück, das Mißlingen seiner Feldzüge und die Krankheit, in die er verfiel, selbst zugezogen! [35])

Erheben wir nach diesen Einzelnheiten unsern Blick zum Allgemeinen, so können wir als Resultat feststellen, daß Herodotos' bewunderungswürdiger historischer Sinn sich doch nicht zur reinen Darstellung des geistigen Menschenlebens erhoben hatte, weil seine Wahrheitsliebe hier am meisten im Dienste seiner religiösen Lebensansicht stand. Daher finden wir bei ihm keine individuelle Charakterschilderung, weil er immer wiederkehrend seine eignen Grundsätze Andern als Beweggründe unterschob. Aus der Vermischung unserer eignen sittlich-religiösen Grundsätze mit den historischen That-

---

31) V. 69. 32) V. 66. 33) V. 75. 34) V. 66. 76. 80. 81. 79. 72. 35) VI. 84.

sachen und aus dem Vorherrschen jener über diese, entsteht die mythische, epische und didaktische Geschichtserzählung. Ueber diese erhebt sich Herodotos am meisten, wenn er von äußerlichen Dingen Bericht erstattet, ob er gleich auch in die Außenwelt das Wunderbare einstreut und es in ihr überall aufzusuchen bemüht ist. Aber die meisten eingeflochtenen Reden machen nicht die Lage und Verfassung der handelnden Personen klar, sondern beleuchten nur die eigne Gesinnung des Schriftstellers. So lange der Historiker seine eignen Ansichten von den Beobachtungen nicht zu scheiden vermag, ist keine ächt historische Darstellung des innern menschlichen Lebens möglich. Dadurch aber, daß der Verfasser überall seine eignen Ansichten, welche im Ganzen gewiß die seiner meisten hellenischen Zeitgenossen waren, durchscheinen ließ, mußte sein Geschichtswerk ein Volksbuch werden. Der hellenische Leser fand nicht allein seine Wißbegierde angeregt und zum Theil vollkommen befriedigt, er fand nicht allein ergötzliche Unterhaltung durch die vielen wunderbaren Geschichten und seltsamen Nachrichten, sondern er fühlte sich auch gehoben und erfreut, wenn er allenthalben seinen eignen religiösen, sittlichen und vaterländischen Ideen und Gefühlen begegnete. Das Buch mußte Jedem lieb werden, welches Jedem die eignen Herzensüberzeugung klar und verständlich, wie ein Spiegel, entgegen brachte.

Inhaltsanzeige.

Druckfehler.

Seite.	Zeile.	
4	8 v. u.	fehlt hinter verborgene ein Komma.
6	5 v. o.	ist das nur zu streichen.
16	17 v. u.	natürliche l. natürlich
19	Anmerk.	γάσμενος ἑαυτῷ l. γασμένος ἑαυτῷ
20	10 v. u.	welcher den l. welcher dem
30	17 v. u.	auf seine l. auf ihre
38	10 v. o.	wenigen l. einigen
„	11 v. u.	ἀθανατί ζουσι l. ἀθανατίζουσι
40	15 v. o.	hört l. hörte
46	5 v. o.	fehlt hinter Götter ein Komma.
„	9 v. u.	gälte l. gelte
54	Anmerk.	ἂν l. ἂν
66	4 v. u.	setze man hinter vorzogen statt des Semikolon ein Komma.
71	3 v. o.	streiche man das Komma hinter der Parenthese und setze dasselbe hinter Athenäer.
„	6 v. o.	αισχρῶς l. αἰσχρῶς
„	11 v. u.	im ganz l. in ganz
„	Anmerk.	ακτὴ l. ἀκτὴ
75	10 v. u.	hättn l. hatte
„	6 v. u.	fehlen hinter verhaßt die “.
79	14 v. o.	hinter Fall setze man ein Komma statt eines Semikolons.
81	Anmerk.	αἰσχιστος l. αἴσχιστος
85	16 v. u.	fehlt hinter sichtlich ein Komma.
87	Anmerk.	καλόν l. καλὸν
„	„ „	οἰκήιον l. οἰκήϊον
105	8 v. o.	Anmerk. fehlt hinter Gesetz ein Komma.
112	6 v. u.	die Tugend l. diese Tugend
113	8 v. o.	geistig das l. das geistige
„	2 v. u.	geistige l. geistigen
119	11 v. o.	fehlt hinter mit das Wort Recht
„	4 v. u.	Anmerk ist er l. ist es
126	7 v. u.	setze man hinter bestrafen statt des Komma ein Semikolon.
128	2 v. u.	welcher l. welche
„	1 v. u.	bedrohte l. bedrohten.

Andere, zum Theil kleinere, Versehen wird der Leser selbst verbessern. Wegen mancher Unregelmäßigkeiten in Orthographie und Interpunktion bittet der Verfasser um Nachsicht.

Druckfehler und Verbesserungen

in der „Weltanschauung des Tacitus.“

Seite.	Zeile.	
XVIII	2 v. o.	Anderen l. anderen
XXII	9 v. o.	muß von Zeile 10 v. o. durch einen wagerechten Strich getrennt werden (wie unter Z. 9 v. u.).
4	8 v. o.	unerträglich l. unverträglich
„	12 v. u.	Bewegsgründe l. Beweggründe
7	6 v. u.	diesen l. diese
„	5 v. u.	gewesen l. gewiesen
9	6 v. u.	innern l. innerm
12	10 v. o.	Annalen l. Historien
17	2 v. o.	Muse l. Muße
20	16 v. o.	ist sie zu streichen
24	7 v. o.	er kannte l. erkannte
32	8 v. o.	Bedeutentheit l. Bedeutendheit.
38	11 v. u.	war l. waren
40	13 u. 14 v. u.	August l. Augustus
42	3 v. o.	den Bruder l. den Sohn
51	11 v. u.	Staatsangelegenheit l. Staatsangelegenheiten
52	4 v. o.	beklagte l. verklagte
57	11 v. o.	Majestätsverbrechen l. Majestätsgesetze.
58	8 v. o.	den beabsichtigten Mord l. die beabsichtigte Ermordung.
60	6 v. u.	preißt l. preis't.
66	8 v. u.	steht ein Kolon statt eines Komma's.
69	2 v. o.	gäbe l. gebe
70	2 v. o.	ist l. gibt
74	9 v. u.	Ehre l. Ehe
77	8 v. u.	ihr l. ihnen
78	10 v. o.	sind l. ist
79	18 v. o.	Vivarial l. Medial
86	8 v. u.	Daseins l. Dasein
91	14 v. o.	dürre l. Dürre.
94	13 v. u.	Freunden l. Freunde.
„	11 v. u.	edeln l. veredeln.
99	10 v. o.	konnten l. konnte.
„	14 v. o.	viel l. für viel
„	11 v. u.	fehlen hinter wissen die “.
105	12 v. o.	hinter Verhängnisses fehlt und durch
108	8 v. o.	religiösen l. religiösem
109	2 v. o.	Stimmen l. Werken
110	2 v. u.	unter dem Text, ad vigilare l. advigilare
„	9 v. u.	Dem l. Denn
112	3 v. u.	convicendum l. convincendum
122	15 v. u.	sich ihr l. sich in ihr

Seite.	Zeile.	
128	1 10 11	v. o. es l. sie
129	4	v. o. hinter eingedenk fehlt zu
„	11	v. u. sind die beiden Komma zu tilgen.
144	12	v. u. Muse l. Muße
146	4	v. u. unter dem Text, modia l. modice
152	14	v. u. ist das Komma hinter Muth zu tilgen.
„	12	v. u. würdiger l. würdigen
169	12	v. u. Quästers l. Quästors
171	2	v. u. unter dem Text, Kathegorie l. Kategorie.
195	1	v. o. sind die „ zu streichen.
199	14	v. o. möchten l. mögen
201	2	v. u. hinter gesiegt fehlen die ".
202	8	v. o. Tagesbegebenheit l. Tagesbegebenheiten
„	16	v. o. machten l. mochten
205	14	v. o. Bewegsgrund l. Beweggrund
205	6	v. o. im l. in
207	12	v. o. hinter allgemein fehlt ein Komma.
215	1	v. o. in theis l. in this
219	10	v. u. ist das Punktum zu tilgen.
225	5	v. u. fehlt als
226	17	v. o. nene l. neun
227	2	v. u. Reminiscensen l. Reminiscenzen
250	9	v. o. welches l. welche.


427503
Hoffmeister
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

